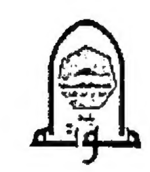


جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

تحولات السؤال في خطاب الفقه الحنفي
(الجسد وحقوقه نموذجاً)

إعداد الطالب
أمجد سعود القرالة

إشراف
الدكتور بسام الهلول

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة
الماجستير في الشريعة قسم الفقه وأصوله

جامعة مؤتة, 2005

بسم الله الرحمن الرحيم



MUTAH UNIVERSITY | جامعة مؤتة

Deanship of Graduate Studies | عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

إجازة رسالة جامعية

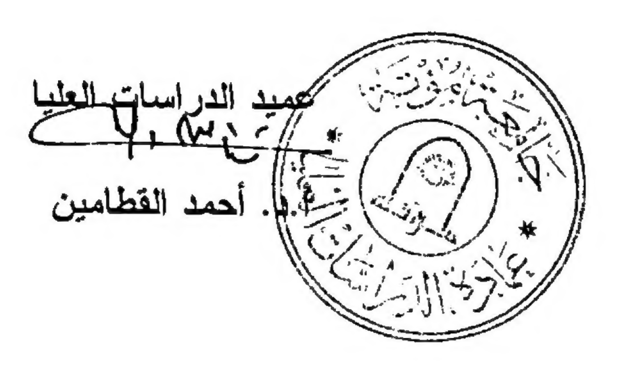
تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب أمجد سعود القراله الموسومة بـــ:

تحولات السؤال في خطاب الفقه الحنفي (الجسد وحقوقه نموذجا)

استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله.

القسم: الفقه وأصوله.

	التوقيع	التاريخ	
د. بسام عبد الكريم الهلول		2005/8/4	مشرفاً ورئيسا
د. أحمد القراله		2005/8/4	عضواً
د. شويش المحاميد		2005/8/4	عضواً



عميد الدراسات العليا

أ.د. أحمد القطامين

MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694
e-mail: dgs@mutah.edu.jo sedgs@mutah.edu.jo
http://www.mutah.edu.jo/gradest/derasat.htm

مؤته – الكرك – الاردن
الرمز البريدي :61710
تلفون :03/2372380-99
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694
البريد الالكتروني
الصفحة الالكترونية

بسم الله الرحمن الرحيم

((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)) الإسراء، آية 70

ابْتِهَــــــالاَتْ

يا أيها (**الحبشيُّ**) ماذا عليك لو انتظرت، **ليلتين.**

ماذا عليك لو انتظرت أيها الصّديـــق، **ساعتين.**

مـــاذا عليـــك لـــو انتـــظــــرت، **دقيقتين.**

لأريناك أننا احتمينا برماد جسدك تُرساً عن عيون من ظَلَمْ.

إلى كل المتعبين في درب الظمأ.

والدي، والدتي، زوجي، أخي (أبا معاذ).

إلى مَن تَزل البأساء تنهشُ وجوهَهم.

(**عِيَالُ**) قريتي، بلدتي، وطني.

إلى الذي يرفض حمل (السَّقْطِ)، **مشرفي: الدكتور بسام الهلول.**

إليهم حملت همّي، هلمّوا، احملوا عنّي هذا العَناء.

أمجد سعود القرالة

الشكر والتقدير

أعلن خالص شكري لأستاذي الدكتور بسام الهلول، الذي أخذ بيدي نحو فضاء تحولات السؤال في خطاب الفقه الحنفي وسار معي فيها خطوة خطوة، فشرفني برعاية هذه الدراسة، مذ كانت هماً ثقيلاً حتى أصبحت بتوجيهاته القيمة خفيفة يسيرة.

وإلى من تجشم معنا عناء المطارحة، الدكتور أحمد ياسين القرالة.

وإلى من لم يضق ذرعاً متحملاً معنا عناء التصفُّح، الأخ منصور الكفاوين، والعزيز سمير الختاتنة.

والىمن اقتسم معي الهم زوجتي (ام احمد)

وإلى جامعتي؛ جامعة مؤتة، وإلى كليتي؛ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ممثلةً بأساتذتها والعاملين فيها جميعاً، وإلى الأخ عصام الذنيبات من مركز بغداد الذي قام بإخراج هذا العمل بشكله الذي يساير مزاج الرسالة.

أمجد سعود القرالة

فهرس المحتويات

قائمة الملاحق

المجرّد

تحوُلات السُؤال في خطاب الفقه الحنفيّ

الجسد وحقوقه نموذجاً

تدور إشكاليّة (المشاهدة الحقليّة) مما يعانيه الجسد العربيُّ من أوجاعٍ في ظلِّ المنظومةِ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وما جرى لهذا الجسد من امتهانٍ واحتقارٍ تجافى مضجعاً مع حالة التكريم في ظلِّ رسالة الإسلام، ولِما جرى له من اغتيالٍ سياسيٍّ أعاقَ تقدُّمه من أن يبلغ حالة الحظور في مضمار الحضارة الإنسانيّة.

الملخص

تحوُلات السُؤال في خطاب الفقه الحنفيّ

الجسد وحقوقه نموذجاً

أمجد سعود القرالة

جامعة مؤتة، 2005م

تهدف الدراسة هاته لإبراز سلطة النص الفقهيّ الحنفيّ وساحته في استيعاب وتجاوز هموم الهويّة الإسلاميّة المعاصرة في ظلِّ حالته (الحالة العربية الراهنة)، وفي ظلِّ ما وقع عليه من انتهاكاتٍ في عالمهِ وهو يساجل الآخر، ونظراً لامتداد كثافة النص في الجنس الأدبي لمعالجة حقوق الإنسان كان حريّاً بنا أن نُجري الأمر على مِزاجٍ فقهنا، لما للموضوع من أهمية في الألفيّة الثالثة عندما اغتربت الإنسانية بعد الحرب العالمية الثانية، والجسد في هذه (المشاهدة الحقلية) يُمثّل الحالة التي يمر بها الإنسان ومراحله.

فكانت هذه الدراسة أوزاعاً تجاه موضعته في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: ويمثلُ تحوُلات الرواية الفقهية الحنفيّة وتساؤُلاتِهَا (المجال التكويني).

أما **الفصل الثاني:** فهو قراءة جديدة مقترحة للجسد.

وجاء **الفصل الثالث:** ليُبَيّن حقوق الجسد بين الواقع المعاش وتحوُلات السُؤال في الفقه الحنفيّ.

Abstract

The experience in the narrative, an authenitic biographical view of the auther and his narrative, expresses the suffering of the Arabic body from pains embodied in the econimic, political and social system and what happens to him regarding chronic despise and degradation in opposition to the dignity and respect embodied in Islam. The Arabic body also has been executed at the same time where he is a witnessed observer and participant in the human civilization.

The Opinion's Potentiality of Comprehension in the Hanifi Fiqh's Rhetoric:-

The Body and its Rights as a Modal

Amjad Su'oud al-Garaleh

Mu'tah University, 2005

This study aims to shoe the authority of Hanafi Fiqh's text and its scope to comprehend the contemporary Islamic identity in the current Arab situation, which suffers from certain incidents occurred to it while making arguments with the other. Due to the expantion of the literary type dealing with human rights, its significant to look into our Fiqh because the topic has importance in the third millenium. In this time,humanity felt alienated after World War II. This study falls into Three Chapters: Chapter One deals whith the narrative's potentiality of comprehension in the Hanafi Fiqh's origin and its rhetoric; Chapter Two is a new suggeested reading for the text and Chapter Three reveals human rights in the light of its practices nowadays and the Hanafi Fiqh's narrative.

الفصل الأول
تحولات الرواية الفقهية الحنفية وتساؤلاتها

1.1 المقدمة: (الإطار المرجعي).

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين، الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

تشكِّلُ المُقدِّمَةُ الإطارَ المرجعيَّ لهذه الدراسةِ التي وُسِمَت بِـ (**تَحَوُّلات السُّؤال في الفقه الحنفيِّ - الجسد وحقوقه نموذجاً**)، والتي تمسُّ شغوفَ واقِعِنا المعاصر.

وما دمنا نحاول أن نستوعب الحاضر بدراستنا هذه من خلال أسئلته الخاصة بحقوق الجسد، فإنه يحقُّ لنا أن نتساءل: هل دراسةُ مثلِ هذا الموضوعِ وتحليله ينحصر في باب (**الإشكاليَّةِ النظريَّةِ**) باعتبارها **الفضاءَ المرجعِيَّ** المؤطِّرَ والمؤسِّسَ لقضايا عملية موصولة بممارسات مدعّمة لحقوق الإنسان؟.

وهل الذي يحفزنا على التفكير في هذه الزاوية، والعناية ببعض جوانبها هو نوعيّة الأسئلة التي نشأت في الفكر الإسلامي على هامش الاهتمام بموضوع حقوق الجسد، عندما اتّجه التفكير في مستوياته المتعددة نحو مقاربة الموضوع في إطار سؤالِ الرواية الأصل وسؤالِ الحداثةِ المعاصر؟.

من خلال هذه التساؤلات، فإننا نحصر الموضوع وجهده في باب الإشكالية النظرية والتطبيقية التي تطرحها قضايا حقوق الجسد في واقعه المعاش ومعالجته في إطار الفقه الإسلامي دون التقليل من قيمة الجهود التي بُذِلَت في مجال إنعاش الفعل المناهظ لكل ما من شأنه أن يسيئ لكرامة الجسد وحقوقه في أساسيات الوجود والاستمرار.

ويأتي السؤال: **لماذا الجسد؟.**

ذانك كان طموح الدراسات الأدبية التي استهمت في الوقت المعاصر من خطابها بمعالجة الجسد في ظل حالة الفعل السياسي في عالمنا، وأخص بالذكر الحالة العربية

الراهنة، فنراه – جملة نظام في الخطاب الثقافي- جاء ردة فعل تناثرت مفرداته في مركب الرواية العربية، والمسرح، والمقالة، والخطابة، أو ما يسمى بـ (**الحكمة السياسية**)، جاءت ردة الفعل هذه بسبب ما لاقاه الجسد من عنتٍ ورهقٍ وقمعٍ، فكانت الروح حبيسة هذا الجسد، وأصبح الجسد معتقلاً بل مرتهناً لنوازع الروح وملكات الإبداع، فتمثلت ترميزاته بالسجن والتعذيب والتشريد، فأصبح توقاً طوباوياً لما يكتنزه من نشدانٍ لتغيير الواقع الراهن.

فظهرت تساؤلات الجنس الأدبي في حقوق الجسد في الرواية والقصة والمسرح، ومن هذه النماذج التي ظهرت بها ترميزات الجسد وحقوقه نستذكر: **الأعمال الكاملة**، لنجيب محفوظ، و**النخلة والجيران**، لغائب فرمان، و**الرهينة** لزيد دماج، و**مدينة اللذة** لعزة القمحاوي، و**البوابة السوداء** و**طاغية** و**عالم والزهر الشقي** لعزيز جاسم، و**شطح المدينة** لجمال الغيطاني، وغيرها.

فشكلت هذه وغيرها خطاباً للأسئلة في النهضة العربية للتواصل مع التاريخ وحداثة السؤال، فأصبحت حقوق الجسد مشروعاً نظرياً ونقدياً في آنٍ واحدٍ؛ مما أحدث أسئلة في المجال النظريِّ المرجعيِّ حول نسبية القيم والقوانين وحرية العقل؛ فتقاطع السؤال مع نشدان الفكر ومع الواقع في التأخر التاريخي، وتحديات العولمة، وهذا ما نجده مركوماً في المشروع الحضاري العربي، والذي ينادي بالتجديد الثقافي، واستيعاب الفكر المعاصر، ونجده في التحديث السياسي أفقاً للإبداع الذاتي.

ونجده مع تكيُّفٍ يتيح إمكانية التدخل والمشاركة للعقل العربي المركوم بعذابات الجسد والتوق إلى المشروع الثقافي، الأمر الذي استدعى منّا مقاربةً في التشخيص النظري، ومثاقفة عسرةً في التطبيق، فاستدعى منّا مقاربة التشخيص الإشكاليِّ نحو **تجاوز الثنائيات (الأصالة والمعاصرة، الدين والعلم، التقليد والاجتهاد) التي ملأت الحياةَ الثقافيَّةَ والتي لو تفَحَّصناها نوعاً لوجدنا غيابَ طرفٍ ثالثٍ في هذه الدراسات لا يمكن بغيابه أن يحدث تفاعل بين هذه الثنائياتِ ألا وهو الواقعُ الذي يحدثُ فيه التفاعلُ.**

فنجد منهم من يرى أنه لا حلَّ للحاضر إلاّ بالماضي، ومنهم من يرى أنّ الحلَّ لمشاكل الحاضر تكون في المستقبل، فيتطلعُ إلى نموذجه في عصر التَّقدُّم والتنوير، دونَ الغوصِ في الحاضرِ لرؤيةِ تفاعلاتِه والسيطرةِ عليه وإعادةِ تشكيلِه في مسارِ التَّغيُّرِ نحوَ التَّقدُّمِ المنشودِ، فجاء العنوانُ ليلمَّ شتيتاً في ضميمه، ويجمعَ الأطرافَ الثلاثةَ: قديماً وحاضراً، حاضراً ومستقبلاً، واقعاً يحدث فيه التشكيلُ.

كلُّ هذا جعلَ المحاولةَ في هذا الموضوعِ طريقةً لكشفِ **الذَّاتِ في تحولاتِ العصرِ**، مما يستدعي أن يتقدَّمَ الإسلامُ والفقهُ خاصَّةً لمحاكاةِ **جدليَّةِ الاستيعابِ والتجاوزِ** لقضايا الجسدِ الذي كان وما يزال موضوعَ إساءة وتكريم في الثقافاتِ الإنسانيَّةِ المعاصرةِ.

والحياةُ تفرضُ على الإنسانِ أن يُطِلَّ على جسدِهِ يوماً بعدَ يومٍ؛ فبالجسدِ يحسُّ الإنسانُ ويَعمَلُ ويَبْتَكِرُ ويَحلُمُ، فأصبحَ الجسدُ رمزيَّةً عامَّةً للعالمِ يرمِزُ إلى كلِّ شيءٍ، مثلما يرمز كل شيءٍ إلى الجسدِ، فالموقفُ من الجسدِ يعكسُ موقفاً من المجتمعِ والكونِ، قال تعالى: "صُنْعَ اللهِ الذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيءٍ، إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ"[1].

فالجسدُ يمثلُ **صورةً تشتغلُ داخلَ خطابٍ ما**، يُكْشَفُ فيه وبِهِ عن حقيقةِ المنزلةِ الإنسانيَّةِ بوجهيها: الإنسانيِّ الحيِّ الذي ينطوي على إمكانيَّةِ الفعلِ والحبِّ والابتكارِ، والوجهِ المأساويِّ الذي يشي بغيابِ الجسدِ واستلابِه.

كلُّ هذا يستلزمُ نوعاً من التنقيرِ ورفعِ الحُجُبِ المُسدَلَةِ على الجسدِ ومُحَاوَلَةِ رفعِ سَوِيَّةِ السُّؤَالِ في القراءةِ لوضعِ الجسدِ في صورتِهِ الكليَّةِ، سواءً ما يتبادرُ للذِّهنِ عندَ إطلاقهِ أو ما انصرفَ إليه الذهنُ في القراءةِ، لذا جاءت القراءةُ تحملُ هذا الهَمَّ؛ فلعلَّها تنالُ مبتغاها عندَما تطارحَ القولُ حولَ الجسدِ بين القراءةِ الغربيَّةِ وأزمتها في العالمِ الإسلاميِّ.

---

1) النمل، 88.

ولعلَّ وقوعَها في الجنسِ الأدبيِّ يدفعُنَا إلى أن نجدِّدَ القراءةَ بالروايةِ الفقهيَّـةِ أو الجنسِ الفقهيِّ على مستوى المنقولِ والمعقولِ، ليكونَ بذلك الجسدُ فقهَ محلٍّ، فكان الجسدُ أوَّلاً.

وحتَّى نُجَدِّدَ هذه القراءةَ والثقافةَ فإنَّهُ لا يمكنُ تجديدُها إلاَّ من داخلِهَا وذلك بإعادةِ البناءِ وممارسةِ الحداثةِ في المعطياتِ والتاريخِ من خلالِ ما وسمته الدِّراسَةُ **بـالتَّحَوُّلاتِ في روايَةِ الأحنافِ.**

وأمَّا لماذا الأحنافُ نموذجاً؟

تجيبُ الدراسةُ أنَّ التَّجديدَ كانَ ضرورةً منهجيَّةً للإحاطةِ بــأطرافِ الموضــوعِ باعتبارِهِ بُعداً أكاديميَّاً، وضرورةً من أجلِ التَّخَصُّصِ الدَّقيقِ كي لا يذهبَ الأمرُ إلى أبعدِ مدى، فكان الأحنافُ نموذجاً للفقهِ الإسلاميِّ، وأُنموذجاً للتَّحَوُّلِ في الرِّوايةِ الفقهيَّةِ التــي تسعى لتجميعِ صُوَرِ الجسدِ في كيانٍ واحدٍ، وذلكَ لأنَّهَا تمتلكُ بحُكْمِ دورانِهَا على مطلَقِ خصائصَ ذاتيَّةٍ في أشكالِ تجلِّيها، للتَّصرُّفِ بالمفرداتِ والمعاني، والإفادةِ من المخزونِ الثقافيِّ، ونشرِ ذلك كلِّهِ عبرَ الزَّمانِ والمكانِ. **فتحوُّلاتُ السُّؤالِ في خطابِ الفقهِ الحنفيِّ إنَّما يُوَضِّحُ صورةَ الاستيعابِ والتجاوزِ لهذه الرِّوايَةِ، وقدرتها على التَّشَكُّلِ فــي كــلِّ زمانٍ ومكانٍ.**

فاستيعابُ الحاضرِ للجسدِ ومعالجتُهُ والتجاوزُ عن الإشكالاتِ بحلــولٍ واقعيَّــةٍ، وتفاعلُ هذا الفقه مع الواقعِ المعيش إنَّما يعطينا الصورةَ الثلاثيَّةَ التي أشرنا إليهــا آنفــاً لأطرافِ الدِّراسَةِ التي نبحثُها.

هذا التوتّرُ التاريخيُّ الموضوعيُّ **(تُجاهُ الفقه نموذجــاً)** يجعلُ التَّمثُّلَ للمحاولــةِ، نقداً تاريخياً للحاضرِ المركَّبِ **(الإسلام والغــرب)** نحوَ تواصلٍ نقديٍّ مع هذا الجسدِ؛ ممّا يجعلُ هذه المحاولَةَ تناوشُ التراثَ والتاريخَ، الماضي والحاضر، مع الوقوفِ للتواصُــلِ المتكافئِ؛ ذلك أنَّ عائقَ الجسدِ ومَا جرى له من قمعٍ وسجنٍ وتعذيبٍ، صوَّرتهُ السَّــاحةُ

الأدبيَّةُ برواياتٍ رمزيَّةٍ، فأصبحَ ساحةً للأدبِ ثمَّ تنازعهُ كتَّابٌ آخرونَ وهم كتّـابُ أدبِ الفراشِ.

فجاءت هذه الدراسةُ لتحملَ همَّ هذهِ المشكلة، مُحاولةً بناءَ الذَّاتِ أمامَ حضارةٍ لاَ تنتظرُ الضّعفاء، وبناءَ قراءةٍ فقهيَّةٍ جديدةٍ للجسدِ وحقوقهِ، والإحاطَةِ بالتّساؤلاتِ النَّاشئَةِ عن التَّحوُّلِ في واقعِ الحياةِ المعيشِ في مشروعٍ يُؤكِّدُ الهويَّةَ ومطابقةَ الجسدِ من أجـلِ تحويلِ القراءةِ إلى حركةٍ فكريَّةٍ وفقهيَّةٍ ثمَّ إلَى قوَّةٍ دافعةٍ لتحقيقِ مـدلولها فـي عـالمِ الواقعِ، فتُعيدَ البشريَّةَ إلى منهجِ ربِّها الذي أرادَهُ لها والذي يبدأُ بالتَّكريمِ للإنسانِ جسـداً وروحاً، **فكانت هذه بواعثَ تستدعي تعليلَ وتكريسَ مشروعيَّةِ المُـدخَلِ لـذلكَ جـاءَ العنوانُ بـ (تَحوُّلاتُ السُّؤالِ في خطابِ الفقهِ الحنفيِّ- الجسدُ وحقوقُهُ نموذجاً-).**

وستحاولُ الدراسةُ من خلال تعدُّدِ مناهجِها أن تصـلَ إلـى مبتغاهـا؛ ذلـك أنَّ الاعتمادَ على منهجٍ واحدٍ لا يُفيدُ في تنجيزِ دراسةٍ كهذه، وعسى أنْ تصلَ الدِّراسةُ إلـى جلاءِ الحقيقةِ كاملةً غيرَ منقوصةٍ.

وتشتملُ الدراسةُ على ثلاثة فصولٍ وخاتمةٍ:

الفصل الأول: تحولات الرواية الفقهية الحنفية وتساؤلاتها.

المقدمة (الإطار المرجعي): والتي تمثل بياناً للإجراءاتِ المنهجيَّةِ التي من خلالها تدقَّق المفاهيم لإظهار مشكلة البحث، ثم بيان الرئيس والفرعي لإيجاد مادَّة البحـث؛ فصيغة المشكلة وظهر الباعثُ المعلِّلَ، وظهرت المشكلةَ فظهرت الحاجةُ إلـى مثلِ هذهِ الدراسة.

أولاً: المجال التكويني والحيوي للمذهب الحنفي.

أ: (الكوفة خدُّ العذراءِ)

ب: (الإمام أبو حنيفة النعمان المؤسّس)

ج: نمو المذهب الحنفي وانتشاره.

ثانياً: منازع التفكير عند الإمام أبي حنيفةَ وأصحابه في الفقه ومتعلقاته.

أ: مرجعيَّات الإمام أبي حنيفة في استدلاله.

ب: منازع التفكير عند الحنفية في اللفظ والمعنى.

ثالثاً: حركة الاستيعاب والتجاوز في الفقه الحنفي للواقع المعاش.

أ: الفقه التقديري وتعدد الروايات في المذهب.

ب: المقتضى والمرجحات والقواعد في المذهب.

ج: تقسيم العقود عند الحنفية ونظرية الاجتهاد بفساد الزمان.

الفصلُ الثاني: الجسدُ قراءةٌ جديدةٌ مقترحةٌ

أولاً: الجسدُ ومتعلقاتُه في قراءةٍ مُعجميةٍ واصطلاحيةٍ. ويشتملُ على مطلبين:

أ: التعريفُ بالجسدِ مُعجماً واصطلاحاً.

ب: الألفاظُ ذاتُ الصلةِ بالجسدِ (أبعادُ الطبيعةِ البشريةِ) العقلُ والروحُ، والنفسُ، وعلاقتُهما بالجسدِ.

ثانياً: تكريمُ الجسدِ بينَ النظريةِ والتطبيقِ. ويشتملُ على مطلبين:

أ: النظرةُ الشرعيةُ والعالميةُ للجسدِ.

ب: صورةُ الجسدِ وحقوقهِ في خطابِ الروايةِ الفقهيةِ –الأحنافُ نَمُوذَجاً–.

الفصل الثالث: حقوق الجسد بين الواقع المعاش وتحولات السؤال في الفقه الحنف

أولاً:– ملكية الجسد الآدمي والمسؤولية الجسدية.

ثانياً:– الحقوق المتعلقة بالجسد قبل الولادة.

ثالثاً:– الحقوق المتعلقة بالجسد بعد الولادة.

رابعاً:– الحقوق المتعلقة بالجسد بعد الموت.

خامساً: استواءٌ ووضيفٌ.

تمهيد:

لعلَّ منَ المفيدِ عندَ الحديثِ عنِ التحولاتِ في الروايةِ الحنفيـةِ وتسـاؤُلاتِها[1] الإطلالُ على المجالِ التكوينيِّ والحيويِّ للمذهبِ الحنفيِّ والذي سيشكلُ المفتـتحَ لبيـانِ تحولاتِ المذهبِ في روايتِهِ.

تتساءلُ الدراسةُ هنا عن العواملِ التي ساعدتْ في تكوينِ هذا المجـالِ الواسـعِ للروايةِ الحنفيةِ وعن العناصرِ التي اعتمدَ عليها المجالُ التكوينيُّ والحيويُّ للمذهبِ، فما العواملُ والأسبابُ التي ساعَدَتْ في تكوينِ التَّحَوُّلِ في روايةِ الفقهِ الحنفيِّ؟.

وحتى تكونَ المحاولةُ جادةً في طريقِها للوصولِ إلى هدَفِهَا فلا بـدَّ مـنْ بحـثِ الموضوعِ ضمنَ الإطلالِ على المذهبِ الحنفيِّ من خلالِ موضوعاتِ المباحثِ التاليةِ:

أولاً: المجالُ التكوينيُّ والحيويُّ للمذهبِ الحنفيِّ.

ثانياً: منازعُ التفكيرِ عندَ الإمامِ أبي حنيفةَ وأصحابِ المذهبِ في الفقهِ.

ثالثاً: حركةُ الاستيعابِ والتجاوزِ في الفقهِ الحنفيِّ.

2.1 المجال التكويني والحيوي للمذهب الحنفي.

لعلَّ البيئةَ التي تشكَّلَ منها المذهبُ الحنفيُّ بكلِّ ما تحملهُ مـن خطـابِ المكـانِ والتاريخِ وعمومِ الجماهيرِ تُؤَسِّسُ مجالاً تكوينيّاً وحيويّاً في المذهبِ.

فهل كانَ لدلالةِ المكانِ الأثرُ في جعلِهِ البيئةَ المناسبةَ ليحدِّدَ مستوىً لقراءةِ هـذا الفقهِ؟ وما الدَّوْرُ الذي لَعبهُ التاريخُ في إظهارِ هويةِ هذا المكانِ؟ ومنْ همُ الناسُ الـذين رَسَمُوا صورةً منْ صورِ المجالِ التَّكوينيِّ للمذهبِ الحنفيِّ؟.

هذا ما ستَحاولُ الدراسةُ الإجابةَ عنهُ بِقَدَرِ المُكْنَةِ من خلالِ المَطالبِ التاليةِ:

---

1) التحولات في الرواية الحنفية: إنما يمثل مسألة الاستيعاب والتجاوز – استيعاب المذهب للواقع المعاش وقدرتـه على التشكل في العصر الحاضر.

1.2.1 خَدُّ العذراءِ (الكوفة).

الكوفةُ المدينةُ والتاريخُ والناسُ خدُّ العذراءِ[1]، كما يُسَمِّيها بعضُهُم المدينةَ الساحرةَ بتاريخِهَا وناسِهَا، فيها عاشَ أشهرُ الرجالِ (أبو حنيفةَ النعمان)، وفيها وَقَعَتْ أحداثٌ عظيمةٌ غيَّرت مجرى التاريخِ، (كوفةُ الجندِ[2]) التي رَحَّبَت بجيشِ الإسلامِ وهوَ يُحَلِّقُ على العالمِ كلِّه ويكتسحُ جبابرةَ الكفرِ لتكونَ مقراً للقيادةِ العامةِ للجيشِ الإسلاميِّ فكانَ هذا مبدأَ تكوُّنِها التاريخيِّ.

ولنبدأ من حيثُ بدأت في السنةِ السابعةِ عشرةَ للهجرةِ حيثُ كانتْ الفتوحاتُ الإسلاميةُ تمتدُّ شرقاً في بلادِ فارسَ، وكانت جيوشُ المسلمينَ تندفعُ إلى تلكَ المناطقِ فكانت حاجةُ المسلمينَ إلى بلدٍ تكونُ منطلقاً لهمْ، وكانَ سعدُ بنُ أبي وقّاصَ قائدَ المسلمينَ في تلكَ الفترةِ يبحثُ عنْ مكانٍ يقيمُ فيه مدينةً للمسلمينَ.....

وأثناءَ بحثِه كَتَبَ إليهِ أميرُ المؤمنينَ عُمَرُ بنُ الخطابِ كِتاباً يحثُّهُ على أن يَتَّخِذَ للمسلمينَ دارَ هجرةٍ، فَوَجَّهَهُ إلى اختيارِ مَكانٍ يناسبُ العربَ، فيبين لهُ أنَّ العربَ لا يناسبُها إلاَّ مَا يُناسبُ إبلها منَ البلادِ، فحثَّه عَلى أنْ يرتَد لهم موضعاً عذباً ولا يجعل بينَه وبينَهم بحراً[3].

ولعلَّ الدراسةَ توجّهُ كلامَ عمر على أنَّ العربَ لا يناسبُهم إلاَّ ما يناسبُ إبلهم، إنَّما فيه مراعاةٌ للحالةِ النفسيةِ أكثرَ منها اقتصادية، ذلكَ أنَّ المكانَ كان فيه منفتحٌ على

---

1) سُمِّيَت خدّ العذراء لأنها بُنِيَت على أرضٍ تسمّى اللسان (لسان الصحراء) وهو ما بين النهرين ويطلق عليه ظهر الكوفة، والظهر من الأرض ما غلظ وارتفع وكان الظهر يدعى خد العذراء، وتنبت الخزامى والأقحوان والشيح والقيصوم والشقائق.

- انظر: العلي، صالح أحمد العلي، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، ط1، 2003، شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت: ص25.

2) سميت كوفة الجند) نسبة إلى تاريخ نشوئها كمقر للجيش الاسلامي في عهد عمر بن الخطاب. انظر، البراقي، حسين بن السيد احمد البراقي، تاريخ الكوفة، ط4، 1987م، دار الأضواء بيروت- لبنان، ص13.

3) انظر البراقي، حسين بن السيد احمد البراقي، تاريخ الكوفة، ط4 1987، دار الأضواء، بيروت، ص114.

البادية: البيئة التي تعوّدَ عليها الجيشُ الإسلاميُّ، فكانَ موقِعاً بينَ البرِّ والريفِ، فيسمحُ بذلكَ الموقع مراقبة السوادِ دونَ أنْ ينفصلَ عن بلادِ العربِ[1].

فالكوفةُ كانت تمثلُ نقطةَ اتصالٍ والتقاءٍ بين عالمين، فهوَ يَنفَتِحُ على الأمدادِ العربيةِ القادمةِ منَ الصحراءِ ويشرفُ على السواد. تلك كانت وضعيتها[2].

فَمُصِّرَت الكوفةُ وارتسمت حدودها[3] وتم تخطيطُها كمكان[4] للسكنى.

وعلى هذا الموضعِ الهادئِ أقيمَ في السابعِ عشر من الهجرةِ تجمُّعٌ هائلٌ منَ القبائلِ العربيةِ والعشائرِ وإنصافِ القبائلِ أتى بعضهم من البعيدِ النائي، والبعضُ الآخرُ من أقلِّ بعداً، فجعلوا منها مكاناً سامياً للتاريخِ المضطربِ ورحماً أساسياً للحضارةِ والثقافةِ الإسلاميةِ قاطبةً.

وعليهِ فتظهرُ أهميَّة الكوفة من عواملَ ثلاث:

أولاً: المكانُ المتميزُ الذي جعلَ سعدُ بنُ أبي وقاص يختارها دارَ هجرةٍ[5] للمسلمينَ بأمرٍ من أميرِ المؤمنينَ عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

---

1) العلي، صالح احمد العلي، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، ط1 2003، شركة المطبوعات، بيروت، ص53-63

2) أما حدود الكوفة المنية قال البراقي أحد حدودها خندق الكوفة المعروف (بكري سعد) والحد الآخر القاضي الذي هو بقرب القائم إلى أن يصل قريباً من القرية المعروفة اليوم بالشفافية والحد الآخر الفرات الذي هو ممتد من الديوانية إلى الحسكة إلى القرية المعروفة اليوم بـ (أبو قوارير) وهي منزل الرماحية والحد الرابع قرى العذار التي هي من نواحي الحلة السيفية. انظر البراقي، تاريخ الكوفة مرجع سابق ص134.

3) أما تخطيط المدينة فكان كما رسمه عمر لسعد ونفذه أبو الهياج حيث أنه أمر بالمناهج أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ذراعاً وما بين ذلك عشرين وبالأزمة سبعة أذرع وفي القطائع ستين ذراعاً، ويترك الأمر في النهاية إلى أهل الرأي للتقرير والمناهج هي المسالك والطرق.

- انظر: الطبري، التاريخ الكبير، مرجع سابق، ج4، ص191 في حوادث سنة 17هـ
- انظر: العلي، صالح احمد العلي، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، مرجع سابق، ص55-63.

4) انظر البراقي، حسين البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، ص115 وما بعدها.

5) والمقصود بدار الهجرة هنا مركز القتال الذي يرابط فيه الجنود مع عوائلهم تحت السلاح في انتظار الغزو ومن هنا كان الجنود المسلحون يسمون بالمقاتلة أو المهاجرة ودار الهجرة هي المدينة التي سارت فيها جحافل الرجال في أول الأمر ثم أضيق إليها المصورة (جمع مصر). انظر يوليوس، وزنيوليوس، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش، د.ط، 1956م، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ص28.

ثانياً: نزولُ كثيرٍ منَ الصحابةِ فيها، فقد نزلها سبعونَ بَدْرِيّاً وثلاثمائةٍ مــن الصــحابةِ، منهم (عبد الله بن مَسعود، وعمَّار بن ياسرٍ) [1].

ثالثاً: إنها كانت تمثلُ القيادةَ للجيشِ الإسلاميِّ، فتكونُ بذلكَ المعسكرَ الثاني بعد المدينـــةِ المنورةِ للاندفاعِ منها نحوَ الشرقِ فكانت بذلكَ (كوفةُ الجندِ).

ومن خلالِ الاستقراء للمدوناتِ التاريخيةِ[2] التي تظهــرُ تــاريخَ هــذه المدينــةِ وجغرافيتَها وأناسَها تجدُ الدراسةَ أنَّ المدينةَ نفسَها قد وُسِمَت بــالتحولِ منــذُ نشــوءِهَا، تحوُّل بينَ الفترةِ الراشديةِ والأمويةِ والعباسيةِ، تحوّلٌ يعطي انطباعَ التماســكِ واتخــاذَ شكل إطار قار للحياة الجماعية.

فأهميةُ الكوفةِ يَكمنُ في كونِها تمثلُ لحظةَ عبورٍ وتحول لحظــة ذات أهميــة بالنســبة للمؤرخ والفقيه ومحيِّرة للمُتَخَيِّلِ. ولقد اكتسبت الكوفة وجهها الحقيقــي فــي العصــر الأموي، وجه المدينة التي تشكلت بشكل ورثته عن أول تخطيطٍ لها أيــام عمــر بــن الخطاب –رضيَ الله عنه–. **أمّا التَّحَوُّلُ في هذه المدينةَ فقد وقعَ منذُ أن نشأت، ومــرَّ بمراحلَ علميةٍ وسياسيَّةٍ واجتماعيَّةٍ جعلت من الكوفةِ مكانــاً ذا طــابعٍ مميَّــزٍ بــين الأمصار في ذلك الزمان، وتتساءلُ الدراسةُ هل كانَ للكوفةِ أثرٌ في حياةِ الإمــامِ أبــي حنيفةَ ومذهبه؟.**

تُجيبُ الدراسةُ عن هذا التساؤل، بأنه لا يمكنُ أن نفهم حياةَ أبي حنيفة إذا لــم نفهم الحياةَ الفكريَّةَ والاجتماعيَّةَ في الكوفةِ؛ فالإنسانُ هو ابنُ بيئَتِهِ وفضــائِها، لمــا

---

1) ومن الصحابة الذين نزلوا الكوفة (علي بن أبي طالب، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد بن عمرو أبو الأعور، أبو مسعود الأنصاري، أبو موسى الأشعري، سلمان الفارسي، البراء بن عازب، زيد بن الأرقم الأنصاري، النعمان بن عمرو بن مقرن، عبد الرحمن بن مقرن المزني، سمرة بن جندي الهلالي، ضرار بن الأزور، الحارث بن حسان البكري، فرات بن حيان بن ثعلبة، ثعلبة بن الحكم بن عرفطة، انظر: ابن سع، محمد بن منيع بن هاشم البصري، طبقات ابن سعد، ج6. ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص98 وما بعدها.

2) ومن هذه المدونات: (العلي، صالح أحمد العلي، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، مرجع سابق، البراقي، أحمــد البراقي، تاريخ الكوفة، مرجع سابق، الطبري، التاريخ الكبير) وغيرها من المدونات الأخرى التي تتحدث عــن تاريخ المدن.

للمكانِ من أثرٍ في التكوينِ النَّفسيِّ والعقليِّ له، فالإنسان يفكِّرُ في حدودِ الزمانِ والمكانِ من ماضٍ ومستقبلٍ.

فالكوفةُ مُصِّرَت في خلافةِ عمر بن الخطابِ –رضي الله عنه– في سنة 17هـ، وقامت في منطقة كثُرت فيها الحضارات[1] واللغات[2].

فأصبحت تشكِّلُ مركزاً أساسياً للحركةِ الفكريَّةِ في الدولةِ الإسلاميَّةِ، هذهِ الحركةُ التي بدأت أول ما بدأت بالدراسات الدينية المتمثلة بالقرآنِ الكريمِ وتفسيرِهِ، والحديثِ الشريفِ والفقهِ، فظهرَ في الكوفةِ علماءُ أمثال ابن مسعود، وأبي موسى الأشعريّ، وعمار بن ياسر – رضي الله عنهم جميعاً –.

ولكون الكوفة أنشئت في مكانٍ كان يعجُّ بالحضارات المختلفةِ واللغاتِ أيضاً فقد أثر ذلك على أهلها، فظهر بها علم الكلام، للاستفادةِ منه في إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها، وسمِّي العلم بذلك، لأن الناس فيه أول ما تكلموا عن كلام الله تعالى، هل هو مخلوقٌ أم أنه غير مخلوق، لذلك سمِّي بعلم الكلام[3]؛ فالكوفة وقبل أن يظهر المذهب الحنفي كان فيها حركةً فكريَّةً أنتجت مدارسَ في علم الفقه والتفسير والحديث، وعلم الكلام واللغة.

كلُّ هذا الكم من العلوم المختلفة وجده الإمام أبو حنيفة أمامه، وفي المكان الذي يعيش فيه، فكان من الطبيعي أن يتأثرَ بهذا الفكر الذي يحملهُ المكانُ والمتمثلُ في العلماء الذين يعيشون فيه، والتيارات الحضارية والثقافية المتعددة فيه.

---

1) ومن هذه الحضارات التي كانت تتلاقى في المنطقة (الأشورية، والبابلية، والكلدانية، والفارسية، واليونانية) انظر: أمين، أحمد أمين، فجر الإسلام، ط8، 1961، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص179 وما بعدها.

2) أما اللغات فهي الآرامية والفارسية والعربية.
انظر: خليف، يوسف خليف، حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، ط1، 1968، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص21..

3) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ج6، ص90-91.

وستحاولُ الدراسةَ بقدرِ المُكْنَةِ إظهارَ صورةِ الحركةِ الفقهيَّةِ التي وجدَت في الكوفةِ منذ نشوئِها سنةَ 17هـ في عهدِ الخليفةِ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-.

نزلَ في الكوفةِ عددٌ كبيرٌ من الصحابةِ منهم حفظةٌ لكتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]. ويُعدُّ عبدالله بن مسعود -رضي الله عنه- شيخُ الكوفة الأول، وكان معه مجموعة من الصحابة أمثال أبو موسى الأشعريّ -رضي الله عنه- وعمار بن ياسر -رضي الله عنه-، وسلمان الفارسيّ -رضي الله عنه-.

يقولُ عمر بن الخطاب في رسالة بعثَ بها إلى أهل الكوفة "إني قد بعثتُ إليكم النجباء من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فاسمعوا لهم واقتدوا بهم، وإني قد آثرتُكُم بعبدالله على نفسي"[2].

وليس من شكٍّ في أنَّ هؤلاءِ الصحابةِ كانوا ينشرونَ علمهم في أرجاءِ الكوفةِ ويشقّونَ فقههم في سمائِها، ويحدّثون بأحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلّم-.

ولا يفوتُ الدراسةَ ذكراً أن تُنَوِّهَ إلى أنَّ الكوفةَ لم تشتهرْ فقطْ في الفقهِ، وإنما كان لها إسهامات في علوم اللغة والنحو، وعلوم الأدب من (نثرٍ وشعرٍ وبلاغةٍ وعروضٍ)، وإسهامات في التاريخِ وعلمِ الكيمياء[3].

ويهُمُّ الدراسةُ هنا أن تُبَيِّنَ أهمَّ علماءِ الفقهِ في الكوفةِ والذين كان لهم إسهامٌ في نشوءِ حركةٍ فقهيَّةٍ كانت بمثابة مدارس يختلفون إليها الطلابُ من شتَّى البُلدانِ، وكان لهذه المدارسَ أثرٌ واضحٌ في حياةِ الإمامِ أبي حنيفةَ، ومن ثم في مذهبِه.

---

1) من هؤلاء الصحابة: الإمام علي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن مسعود الهذلي، وعمار بن ياسر، وخباب بن الأرت، وأبو موسى الأشعري، وعمار بن واثلة، وجابر بن عبدالله، وعبدالله بن أنيس.
انظر: الكردري، محمد بن محمد بن شهاب ابن البزاز الكردي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، ط1، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، 1321هـ، ج1، ص5-19.

2) ابن سعد ، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ص88.

3) ومن أهم علماء الكوفة في النحو شيبان بن عبدالرحمن، وفي اللغة المفضل بن محمد بن يعلي الضبي ومحمد بن سعدان الضرير، وفي السيرة سفيان بن سعيد الثوري وزياد بن عبدالله بن الطفيل البكائي الكوفي، وفي التاريخ سيف بن عمر الأسدي وهشام بن محمد السائب، وفي الكيمياء جابر بن حيان بن عبدالله، انظر: العلي، صالح أحمد العلي، الكوفة وأهلها في صدر الإسلام، ط1، 2003، شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت، ص36.

ومن أهمِّ علماءِ الكوفةِ في الفترةِ التي سَبَقَت ظهورَ المذهبِ الحنفيِّ:

1. إبراهيم النخعي: وهو إبراهيم بن يزيد النخعي، شيخ حماد بن أبي سليمان شيخ الإمام أبي حنيفة، من كبار التابعين، وكان فقيه العراق ومحدثه، مات في زمن الحجاج سنة ست وتسعين[1].

2. عامر الشعبي: وهو من أئمة فقهاء المسلمين بالكوفة، وكان صديقاً لإبراهيم النخعي، وتعتبر شخصيته مجمع ثقافات دينية وأدبية وحكميّة، توفي بعد موت إبراهيم النخعي بسبع سنوات[2].

3. سعيد بن جبير: وُلِدَ سعيد بن جبير سنة خمس وأربعين، وقُتِلَ في واسط بالعراق سنة خمس وتسعين، ولقد كان عالماً قارئاً فقيهاً، وكان أهل الكوفة إذا أتوا عبدالله بن العباس يستفتونه كان يقول لهم "أليس فيكم ابن أم الدهماء- ويعني سعيد بن جبير"[3].

فكانت الكوفة بهؤلاء العلماءِ مهداً للفقهاءِ وموطناً للمحدثين، فبزغَ فيها نجمُ أبي حنيفةَ وأصحابه.

ومن خلال تتبُّع أحوال الكوفة، تجد الدراسةَ أنَّ الإمامَ قد عاصرَ حكمَ الأمويين والعباسيين، فسيطرت على الكوفة في عهد الأمويين روحٌ علميةٌ واجتماعيَّةٌ كانت نتاجَ جماعةٍ من العلماءِ أمثالَ من سبقَ ذكرُهُم.

---

1) كان إبراهيم النخعي فقيهاً ومفسراً ومحدثاً، حتى أن له آراء في الفقه تجعله قريباً من أن يكون صاحب مذهب، وكان له رأي في أصحاب المقالات من الجهمية والمرجئة والمعتزلة فقال فيهم: "اخترعوا ديناً من قبل أنفسهم ليس من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول الأعمش عنه "لقد كان صَيْرَفِيُّ الحديث". خرج مع عبدالرحمن بن الأشعث ضد عبدالملك بن مروان، وهو تابعي شيخ حماد، ومن حماد نهل أبو حنيفة، ولذلك اعتبر بعض العلماء أقوال إبراهيم النخعي هي معين الفقه الحنفي.

انظر: الشكعة، مصطفى الشكعة، الإمام الأعظم أبو حنيفة، مرجع سابق، ص18-22.

2) كان مصدر الفقه عند الشعبي الكتاب والسنة وأعمال الصحابة، وكان يأخذ من فتواه الجانب الأسلم دائماً، وكان يجري الحكمة في مجلسه على ألسنة الحيوان. وكان فصيحاً صاحب حكمة، أنجته فصاحته من الحجاج.

انظر: الشكعة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص22 وما بعدها.

3) انظر: المرجع السابق، ص27-28.

وكانت الكوفةُ في هذه المرحلة التي تزامنت مع عصرِ أبي حنيفةَ تعُجُّ بعناصرَ مختلفةٍ من فرسٍ وروم وهنودَ، وكان هذا سبباً في كثرةِ الأحداثِ الاجتماعيَّةِ في الكوفةِ[1].

ثم كان للكوفة ميِّزةٌ فكريةٌ في عصرِ الإمامِ أبي حنيفة تمثلت بكثرةِ الفِرَقِ المختلفة والنحل المتباينة[2].

وفي الكوفةِ بدأت حركة التدوين تظهرُ عندما أخذت العلومُ الدينيةُ تتميزُ، فظهرت المناظراتُ والجدل، مما دفعت بالعلماء للترحالِ والتنقّلِ بينَ الأمصارِ، فكان علماءُ البصرةَ يرحلون إلى الكوفةِ، وعلماءُ الكوفة إلى البصرة، ولا يسع الدراسةُ إلاَّ إحالة الموضوعِ للبحثِ، والاستزادةِ في مسألةِ المناظراتِ ودورها في بناء نشاطٍ فكريٍّ متميزٍ إلى المراجعِ التي يُشارُ لها في هذا الهامش[3].

كلُّ هذه الاتجاهاتِ الاجتماعيةِ والحركاتِ الفكريةِ جعلت من الكوفةِ المكان المتميزَ في العلمِ والذي تتجه إليه أنظار العلماء في جميع الأمصار الإسلامية، فكان لهذا المكان أثرٌ بالغٌ في حياةِ الإمامِ أبي حنيفةَ وفقهِهِ.

---

1) انظر: المرجع السابق، ص29 وما بعدها.

2) انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص79-157.

3) ومن هذه المراجع: 1. الغزالي، أبو حامد محمد، أيها الولد، تحقيق علي محيي الدين، ط2، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ص32 وما بعدها. أبو بكر، محمد بن الحسين، أخلاق العلماء، ط2، تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، الدار المصرية، القاهرة، 1993، ص55 وما بعدها.

أولِ حياتِهِ إلى السوقِ حتى نَصَحَهُ الشعبي بالانصرافِ إلى العلمِ فقالَ لهُ: "لا تغفلْ وعليك بالنظرِ في العلمِ ومجالَسَةِ العلماءِ فإنِّي أرى فيكَ يقظةً وحركةً"[1]، فوقعَ في قلبِ أبي حنيفة من قولِه فترك الاختلافَ إلى السوقِ وأخذ في العلمِ.

ولقد جلس في حلقةِ حمادَ بن أبي سُليمانَ ليطلبَ الفقهَ، يروي الحُصَـيْب أنَّ أبـا حنيفةَ جاءَ إلى حمادِ بن أبي سُلَيمانَ فقالَ لهُ حمادُ: ما جاءَ بكَ؟ قالَ: أطلبُ الفقهَ، فقالَ: تَعلَّمْ كُلَّ يومٍ ثلاثَ مسائلَ، ولا تَزِدْ عليها شيئاً حتى يَنْفَتِقَ لَكَ شيءٌ من العلمِ..." [2].

واستمر أبو حنيفةَ مع حمادٍ إلى أنْ ماتَ، فجلس بعد ذلك في مَجلِسَ شيخِه حمادِ بمسجدِ الكوفةِ.

ويذكرُ الشيخُ أبو زهرةَ أنَّ مُدَّةَ مُلازمةِ أبي حنيفة لشيخِه حمَّادٍ كانـت ثمـاني عشرة سنةً، وأنه كان مع ملازمَتِه لشيخِه حمَّادٍ فقد لاقى غيرَه من الفقهاءِ والمحدِّثين حتى لقد قالَ: تلقيت فقهَ عمرَ وفقهَ عليٍّ وفقهَ عبدِالله بنِ مسعودٍ وفقهَ ابنِ عباسٍ عن أصحابِهم"[3].

لقد كان أبو حنيفةَ تاجراً، صناعتُه الفكرُ، ومُفَكِّراً يعملُ في التجارةِ فـاجتمعَ لـه الحذق والمهارة، فاستطاعَ أن يجعلَ منَ المالِ أداةً لنشرِ الفكرِ. فَكانَ فَقيهُ الكوفـةِ مـنْ أكبرِ تجارِ الكوفةِ، فلم يكنْ ممَّنْ يَجلسون إلى الأرضِ ويرفعون أكفَّ الضـراعةِ إلـى السماءِ، أو يَمُدُّونَها إلى الأمراءِ، فإنَّ مالَ الأميرِ ثمنٌ لنفسِ العالمِ.

---

1) المكي، مناقب الإمام أبي حنيفة، مرجع سابق، ط1، 1321، دائرة المعارف النظامية، الهند، حيـدر أبـاد، ج1، ص59.

2) انظر: المكي، مناقب الإمام أبي حنيفة، مرجع سابق، ج1، ص62.

- انظر: الكردري، محمد بن محمد بن شهاب ابن البزاز الكردري، مناقب الإمام الأعظم، ط1، مجلس دائـرة المعارف النظامية، الهند، حيدر أباد، 1321هـ، ج1، ص118.

3) انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، مرجع سابق، ج1، ص28.

لقد عَرَفَ أبو حنيفةُ أنَّهُ كُلَّمَا بَعُدَ الفَقِيْهُ عن الحاجةِ قَرُبَت الفتوى من الله، وكلَّما أغناه الخالقُ عنِ الخلقِ أدناه إلى الحقِّ[1].

فما هي العلومُ التي تلقَّاهَا الإمامُ في حياتِهِ؟

لَقَد كانت البدايةُ حينَ قَيَّضَ اللهُ لهُ الإمامَ الشعبيَّ، فأيقظَه إلى النظرِ في العلمِ ومجالسةِ العلماءِ.

فانْتَبَهَ أوَّلاً إلى علمِ الكلامِ؛ لأنَّهُ علمُ أصولِ الدينِ حتى بَلَغَ مَبلغاً يُشَارُ إليهِ بالبنانِ، فأعطى فيه جدلاً حتى دَخَلَ البَصرَةَ[2].

ثمَّ أُلهِمَ أنَّ الصحابَةَ والتابعين لم يكونوا كذلك مع أنَّهم عليه أقدرُ، بل نَهو عنه، ولم يخوضوا إلا في الشرائعِ فَكَرِهَ طرائقَ الجَدَلِ[3]، بعدَها التزَمَ بِحلقةِ حمادِ بنِ أبي سُليمانَ لِتَعَلُّمِ الفقهِ[4]، بعد أن تصوَّرَ غاياتِ العلومِ[5].

فلا يُتَوَهَّمُ من ذلك أنَّ أبا حنيفةَ لم يكنْ لَهُ خِبْرَةٌ تَامَّةٌ بِغَيْرِ الفِقْهِ، بل كان في العلومِ الشرعِيَّةِ منَ التفسيرِ والحديثِ والعلومِ الأدبيَّةِ بَحراً لاَ يُجارَى، وإمَامَاً لاَ يُمَارَى[6].

---

1) انظر: الجندي، عبدالحليم الجندي، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح، د.ط، 1119هـ، دار المعارف، القاهرة، ص32.

2) انظر: المكي، أحمد بن حجر الهيثمي المكي، الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، ط1، 1983، دار الكتب العلمية، بيروت، ص37.

انظر المكي، المناقب، مرجع سابق، ص55.

3) انظر: المكي، الخيرات الحسان، مرجع سابق، ص37.

4) **جاءته امرأة تسأل فقالت: رجل له امرأة أمة أراد أن يطلقها للسنة كم يطلقها؟ فأمرها أن تذهب إلى حماد. ثم ترجع فتخبره فسألت حماد فأجاب يطلقها وهي طاهر من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين، فإذا اغتسلت فقد حلّت فرجعت فأخبرته فقال: لا حاجة بالكلام، فأخذ نعله فجلس إلى حماد. انظر: المكي، المناقب ، مرجع سابق، ج1، ص55.**

5) انظر: المكي، الخيرات الحسان، مرجع سابق، ص38..

6) انظر: المرجع السابق، ص39.

حقّاً لقد انتهى إليه العلمُ ليبدأ منه العلمُ من جَديدٍ[1]، فابتَدأ جلوسُه للفُتيَا والتدريسِ بعد وفاةِ شيخِهِ، فانصرَفَتْ وجوهُ الناسِ إليهِ.

وبعد، فما هو طابع فلسفة فقه أبي حنيفة؟ وما مفتاحُ هذه الشخصية؟.

لقد كان الطابع لتلك الفلسفةِ والمفتاحُ هو (التيسير والتسامح والحرِّيَّة)[2].

لقد تشكَّلَت هذه الشخصيةُ الفَذَّةُ، شخصيةُ الرجلِ والتاجرِ والمفكرِ والفَقيهِ، رجلِ التاريخِ، إمامِ أهلِ الرأيِ، ورجلِ القضاءِ.

تشكّلَت هذه الشخصيةُ فجمعت صفاتاً وأخلاقاً منها: الأمانـــةُ والكـــرمُ وحســـنُ الجوارِ[3].

فكان رَحِمَه اللهُ شديدَ الذَّبِّ عن المحارمِ، شديدَ الورعِ أن ينطِقَ في دينِ اللهِ تعالى بلا علمٍ، يحبُّ أن يطاعَ اللهُ، طويلَ الصمتِ، دائمَ الفكرِ مع علمٍ واسعٍ، لم يكن مِهـــذاراً ولا ثرثاراً، لا يميلُ إلى طمعٍ، وكان حَسَنَ الثَّوبِ، شَديدَ الوَرَعِ، فجمع بذلك بين الورعِ والصدقِ، والسخاءِ، والفقهِ، ومداراةِ النـــاسِ والمـــروءةِ بالصـــدقِ، وطـــولِ الصـــمتِ والإصابةِ.

3.2.1 نموُّ المذهبِ الحنفيِّ وانتشارُه.

لعلَّ جلوسَ الإمامِ أبي حنيفة للتدريسِ والتفقيهِ بعد وفاةِ شيخِهِ حمّادٍ كـــانَ بدايـــةً لنموِّ المذهبِ، حيثُ إنَّ الإمامَ اتخذَ لنفسِهِ طريقةً في التـــدريسِ تقـــومُ علـــى الشـــورى

---

1) الجندي، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص

2) أما من حيث التيسير فتقصد به الدراسة أن المذهب الحنفي المتمثل هنا بالإمام كان يساير الزمان والمكان ويأخذ بالأوفق لأهل الزمان والمكان وأيضاً من الأمور التي أظهرت التيسير في المذهب تطور أدوات تحسس الحكـــم فيه كالاستحسان والعرف المصلحي. أما التسامح والحرية فتمثلت في ممارسة الاجتهاد الذي جعل المذهب يتحرر ويتفاعل مع ظروف العصر في كل زمان، والشورى والحوار والمناظرة من الشيخ وتلاميـــذه، فعـــاداه الحســـاد وطعنه الكثير بعقيدته ودينه ورغم ذلك كان متسامحاً معهم حتى استقر علماً شامخاً.

– الزحيلي، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الحنفي، ط1، 2001، دار المكتبي، دمشق، ص41-42.

3) انظر: المكي، المناقب، ج1، مرجع سابق، ص46-49.

والمدارسة، كان من ثمارِها مدرسةٌ تُخَرّجُ الفقهاءَ والعلماءَ. فكانت هذه المدرسةُ هي نواةً للمذهبِ الحنفيِّ.

ولقد اشتهرَ المذهبُ بين الناس وتلقّتهُ الأمةُ بالقَبولِ، وكان لذلكَ أسباباً ساعدَت في نموِّ المذهبِ وانتشارِه.

فما هذه الأسبابُ؟ وهل كانَ لتحوُّلِ شخصيةِ الإمامِ دورٌ في انتشارِ المذهبِ؟ وهل اكتملَت آراءُ المذهبِ بنصوصِ الإمامِ أبي حنيفة؟ أم كان للأصحابِ والتلاميذِ دورٌ في استمراريَّةِ البناءِ لهذا المذهبِ؟ وإلى أي حدٍّ تَتَمَثَّلُ مسألةُ التَّحَوُّلِ في المذهبِ الحنفيِّ إذا اعتبرنا أنَّ التَّحَوُّلَ سبَبَاً في استمراريَّةِ النُّمُوِّ للمذهبِ؟

كلُّ هذهِ الأسئلةِ وغيرِها إنَّمَا تُشَكِّلُ العناصرَ الرئيسةَ التي اعتمدَ عليها المذهبُ الحنفيُّ في نموِّهِ وانتشارِه، وكان أولُ هذه العناصرِ يتمثّلُ في شخصِ الإمامِ أبي حنيفةَ.

فكيفَ كانَ للإمامِ دورٌ في نموِّ المذهبِ الحنفيِّ وانتشارِه؟

وللإجابةِ عن هذا التساؤلِ يجدرُ بالدراسةِ التعريج على الأمورِ التاليةِ:

أ. الإمامُ أبو حنيفةَ، وتَلَقِّيهِ العلمَ (شُيُوخُهُ وتَنَوُّعُ عِلْمِهِ).

ب. طريقةُ الإمامِ أبو حنيفةَ في التدريسِ والتَّفَقِيْهِ.

(شيوخُ الإمامِ أبو حنيفةَ)

لقد تلقى الإمامُ علمَه في الكوفةِ، وتَنَقَّلَ بين البصرةِ وبغدادَ ومكَّةَ، ولقد كان أبرزَ شيوخِه حمّادٌ، وذكرَ منهم الإمامُ أبو حفصٍ الكبيرُ أربعةَ آلافِ شيخ[1]، وقال غيرُه له أربعةُ آلافِ شيخٍ من التابعينَ منهم اللّيثُ بنُ سعدٍ، ومالكُ بنُ أنسٍ[2].

ولاَ يسعُ الدراسةَ إلا أن تذكرَ بعضاً من شيوخِ الإمامِ.

1) انظر: المكي، الخيرات الحسان، مرجع سابق، ص36.

2) انظر: المكي، الخيرات الحسان، مرجع سابق، ص36.

1. حمادُ بنُ أبي سُليمانَ[1].
2. محاربُ بن دِثارِ (أبي مُطرِف) [2].
3. سِماكُ بنُ حربِ بنِ أوسِ الذُّهليِّ البكريِّ[3].
4. عطيةُ بنُ سعدِ بنِ جِنادةَ الكوفيُّ[4].

ولقد كان للإمامِ الكثيرُ الكثيرُ من شيوخِ الكوفةِ الذين طار ذكرُهم في الآفاقِ، وقام كثيرٌ من العلماءِ بسردِ أسمائِهم جميعاً، وخاصةً فيمن كَتَبَ في مناقبِ الإمامِ أبي حنيفةَ أمثالِ المكيِّ في المناقبِ، والكردريِّ أيضاً.

أمَّا شيوخُهُ من غيرِ الكوفيين فمنهم:

1. هشامُ بنُ عروةَ بنِ الزبيرِ[5].

---

1) هو حماد بن أبي سليمان الأشعري بالولاء، نشأ بالكوفة، وتلقى فقهه على إبراهيم النخعي، وتلقى فقه الشعبي، وكان أعلم الناس برأي النخعي، لازمه الإمام أبو حنيفة ثماني عشرة سنة، وأخذ عنه فقه أهل العراق، مات سنة(120هـ)

- انظر : أبو زهرة، الإمام أبو حنيفة، مرجع سابق، ص68

2) هو محارب بن دثار، وصفه الإمام بالثقة والصدق، وكان يكنى بأبي مطرف روى عن كبار الصحابة أمثال عبدالله بن عمر، وروى عنه عدد من كبار الفقهاء أمثال عطاء بن السائب، وكان قاضياً للكوفة من المرجئة في شأن علي وعثمان، توفي سنة مائة وست عشرة (116هـ). انظر: الشكعة، مصطفى الشكعة، الإمام الأعظم أبو حنيفة، ط1، 1983، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص41.

3) هو سماك بن أوس الذهلي البكري الكوفي، أدرك ثمانين صحابياً وروى عن أنس بن مالك، وروى عنه ابنه سعيد ابن سماك والأعمش، توفي سنة ثلاث وعشرين ومائة.

- انظر المكي، المناقب مرجع سابق، ج1، ص44، وما بعدها.

4) هو عطية بن سعد الكوفي، روى عن بعض الصحابة مثل عبدالله بن عباس، وروى عن عدي بن ثابت شيخ الإمامية، فجمع بين علم أهل السنة والشيعة ، توفي سنة إحدى عشرة ومائة (111هـ).

- انظر: الكردري، مناقب الإمام الأعظم أبو حنيفة، مرجع سابق، ج1، ص80، وما بعدها.

5) هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي المدني، سمع عن عبدالله بن الزبير وابن عمر رحل إلى العراق واستقر في بغداد على عهد أبي جعفر المنصور، ولد سنة إحدى وستين ومات ببغداد سنة ست وأربعين ومائة. انظر: الكردري، المناقب، مرجع سابق، ص87.

2. عطاءُ بنُ أبي رباحٍ[1].

3. نافعُ مولى عبدِاللهِ بنِ عمرَ[2].

ولقد أخذ الإمام أيضاً عن شيوخ من آل البيت أمثال:

1. الإمامِ محمَّدِ الباقرِ[3].

2. الإمامِ زيدِ بنِ عليٍّ[4].

3. الإمامِ جعفر بن محمدٍ[5].

فهؤلاء أساتذةُ أبي حنيفةَ وكانوا من مدارسَ شتّى فيهم الكوفيـــون، والعراقيـــون والحجازيون المكّيُّون والمدنيُّون، وفيهم من هو مِنْ أهلِ البيتِ وفيهم المعتزلةُ.

إنَّ كلَّ هذا التَّنَوُّعِ في المدارسِ كفيلٌ بأن يُخرِجَ فقيهاً عظيماً وإماماً كبيراً، فكان أبو حنيفة الفقيه والمُفَكِّر.

---

1) هو عطاء بن أبي رباح أبو محمد، فقيه محدث تابعي جليل من فقهاء الحجاز، يمني المولد مكي الثقافة والإقامة والوفاة ولد سنة سبع وعشرين وتوفي سنة مائة وأربع عشرة (114هـ)، انظر: المكي، المناقب، مرجع سابق، ج1، ص46، وما بعدها، الشكعة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص46.

2) هو نافع مولى عبد الله بن عمر ويكنى بأبي عبد الله وينسب إلى المدينة المنورة وكان يعرف أيضاً بنافع الفقيـــه سمع من عدد من الصحابة منهم عبد الله بن عمر وأبو هريرة. وأبو سعيد الخدري. توفي نافع سنة مائة وسبع عشرة أو تسع عشرة. انظر: المكي، المناقب، مرجع سابق، ج1، ص51، الشكعة، أبو حنيفة، مرجع ســـابق، ص47.

3) هو محمد بن علي بن الحسين بن أبي طالب، يكنى بأبي جعفر الباقر، ولقب بذلك لأنه تبقّر في العلم أي توســـع فيه، اتصل به الإمام في رحلاته إلى الحجاز، وأثناء إقامته بين مكة والمدينة، وهو بحكم عمره وعلمه يعتبر في مقام الأستاذ لأبي حنيفة. ولد محمد سنة ست وخمسين هجرية، وتوفي سنة مائة وأربع عشرة (114هـ).

- انظر المكي، المناقب، مرجع سابق، ج1، ص39.
- الشكعة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص49.
- أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص70.

4) هو زيد بن علي زين العابدين، وهو أخ لمحمد الباقر، كان عالماً غزير العلم في شتى الفنون الإسلامية، ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ له سنتين، توفي سنة (122هـ).

- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص70.

5) هو جعفر بن محمد الباقر، ولقد عده العلماء من شيوخ أبي حنيفة وإن كان في سنه.

- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص72.

وتروي كُتُبُ المناقبِ أنَّ الإمامَ أبا حنيفةَ – رضي الله عنه– أدركَ بعضاً من الصحابةِ أمثالِ أنسِ بنِ مالكِ رضي الله عنه[1].

طريقته في التدريس.

اتَّخَذَ الإمامُ أبو حنيفة طريقةً في التدريسِ كان لها أثرٌ في إنشاءِ مدرسةٍ قويةٍ بشيخِها وتلاميذِها.

لقد اتَّسَمَ أسلُوبُهُ بالتحليلِ والتعليلِ، وتأصيلِ الأصولِ، وترتيب النتائجَ مع التجرُّدِ العلمي[2].

فلم تكن طريقَتُهُ الإلقاءَ على الطلابِ والتلاميذِ، بل كانت طريقةَ مُدَارَسَةٍ، فكان إذا عُرِضَت عليه مَسألة يلقيها على تلاميذِه ليُدلي كل منهم رأيَه ويجتهدَ، وقد يعارضونه في اجتهاده حتى يقلِّبوا النظرَ من كلِّ النواحي، فيدلي هو بالرأي ويبيِّنَ الصوابَ بالحجةِ فتكونُ الدراسةُ بهذه الحالِ تثقيفاً للمعلِّم والمُتَعَلِّمِ معاً[3].

فكانَ هذا المذهبُ مذهَبَ جماعةٍ دُوِّنَت فيه المسائلُ على الشورى فلم يكن مذهبَ فردٍ وَحْدَهُ.

---

1) يذكر الكردي أن الإمام أدرك عدداً من الصحابة منهم (أنس بن مالك رضي الله عنه، وعبد الله بن أبي أوفى وسهل بن سعد الساعدي وأبا الطفيل عامر بن واثلة وواثلة بن الأسقع ومعقل بن يسار وجابر بن عبد الله وعبد الله بن أنيس، وعائشة بنت عجرد) انظر: المناقب، الكردي، مرجع سابق، ج1، ص5-19.إلا أننا نجد أن بعضاً من هؤلاء الصحابة اعترض على أنه لقي الإمام أو أدركه الإمام على اعتبار أن بعضهم مات قبل أن يولد الإمام أو كان صغيراً – انظر: المكي، الخيرات الحسان مرجع سابق،ص32-36.

2) الجندي، عبدالحليم الجندي، أبو حنيفة، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ص86.

3) أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، مرجع سابق، ص77.

ولعلّنا نجدُ في واقعةِ "أم عمران"[1] قضيةً استعرضتها مدرسةُ أبي حنيفَــة أيّمــا استعراض! شهدت الواقعةَ، وشهدت المحاكمَةَ ثم تولتها بالبحثِ والنقدِ وتناولت الحكــمَ الصادرَ فيها بالتعليقِ الدقيقِ.

بهذا كانت مدرسةُ الحنفيةِ تَزخَرُ بالفقهاءِ أمثالَ أبي يوسُفَ ومحمد بــن الحســن وزفر أمَّا صاحبُ المدرسةِ فاستحقَّ أن يكونَ أوّلَ الأئمــةِ المرمــوقينَ عنــدَ جمهــرةِ المسلمينَ وكان من السموِّ بحيثُ حازَ كلَّ صفاتِ الإمامةِ العلميةِ والريادةِ الفكريةِ.

لقد سُئِلَ الإمامُ مالكٌ هل رأيت أبا حنيفة؟ فقال: نعم، رأيتُ رجلاً لو كلَّمك فــي هذه الاسطوانةِ (الساريةِ) أنَّها من ذهبٍ لقامَ بحجَّتِه[2].

فَنَمَا المذهبُ وانتشرَ بشيخِهِ المعلِّمِ والمتَعلِّمِ الذي قال فيه الكردريّ **تمخَّضــت أمُّ العلومِ بإمامنا، ربانيِّ العلم وعنصرِ الفقه وسراجِ الأمة**[3].

ويضيف الكردري أسباباً تجعل المذهب الحنفيَّ متقدماً على سائرِ المذاهبِ فــي رأيِهِ[4].

---

1) كان لأم عمران جنة بالقرب من جامع الكوفة ضربها رجل فتناوشا فقالت له: يا ابن الزانيين، فسمعها القاضــي، وأقام عليها حدين؛ حدّاً لأبي الرجل وحدّاً لأمه، فعرفت حلقة أبي حنيفة بذلك، وقلب أستاذها له الأمــور ورد قضاءه إلى الأصول أي (كيّف الواقعة) فقال أخطأ ابن أبي ليلى في ستة مواضع أقام الحد في المسجد وضرب عليها حدين وجمع بين حدين والمجنونة ليس عليها حد، وحد لأبويه وهما غائبان لم يحضرا فيدعيان.

فتعدد العقوبات وتعدد الجرائم وطريقة المحاكمة وقضاء القاضي بعلمه ومكان التنفيذ كلها تكاد تكون أم الكتاب في الفقه الجنائي.

– انظر: الجندي، عبدالحليم، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص87..

2) انظر: الكردري، مناقب الإمام الأعظم، مرجع سابق، ج1، ص39.

3) وزاد في ذلك أنه السابق لتدوين علوم الشريعة، فكان أول من دونه وضبطه وأتقنه، فوضع مذهبه شوري بيــنهم ولم يستبد فيه لنفسه.

انظر: الكردري، المناقب، مرجع سابق، ج1، ص49-50.

4) والأسباب عنده هي أنه أجمع وأمنع وأسهل وأوصل، وللقرآن أكثر موافقة، وللسنة أشد مساوقة، وللصحابة أكثر اتباعاً، ومع السلف أوفر إجماعاً...، انظر: الكردري، مناقب الإمام الأعظم أبو حنيفــة، مرجــع ســابق، ج1، ص46، وما بعدها.

ومنَ الأسبابِ التي ساعدت في انتشارِ المذهبِ ونُموِّه، تلاميذُ مدرسةِ الإمامِ أبي حنيفةَ الذين أصبحوا الأعلامَ من الفقهاءِ والثقاةَ من العلماءِ والنابهينَ مــن القضـــاةِ ولا يسعُ الدراسةَ إلاَّ أن تحاولَ التعريفَ بأشهَرِهِم وأكثرِهم خدمةً للمذهبِ من حيثُ النمــوِّ والانتشارِ معَ الإحالةِ لكتبِ المناقبِ في معرفةِ الآخرين ومن أهمِّهـــا (مناقــبُ المكــيِّ ومناقبُ الكردريِّ، والإمامُ أبو زهرةَ في كتابِه (أبو حنيفة) فكان منهم:

1. **(أبو يوسف)** يعقوبُ بنُ إبراهيمَ أشهرُ تلامذةِ أبي حنيفةَ ولد سنة 113هـ، وكان له دورٌ في صقلِ المذهبِ حينما تولى القضاءَ بخلافةِ المهديِّ والهادي والرشيدِ، وكان كلّ نفوذٍ له يستمدُّ منهُ مذهبُهُ نفوذاً [1].
2. **محمدُ بنُ الحسنِ الشيبانيِّ**، وُلِدَ سنة 132 ومات سنة 189، تلقى فِقهَ العراقِ كاملاً

ويعد ناقلاً فقه العراقيين إلى الأخلاف [2].

---

1) أبو يوسف، كوفي المنشأ عربي، ولد سنة 113هـ، وتوفي سنة 182هـ، تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء، وهـو من الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي، وله كتب كثيرة دون فيها آراءه وآراء شيخه، منها كتاب الخراج، وكتـاب الحدود، وكتاب الوكالة، وكتاب الآثار الذي رواه يوسف بن أبي يوسف، وكتاب الرد على الأوزاعي، وكتـاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى.

- انظر: الأندلسي، محمد يوسف بن عبدالله، الانتقاء في فضائل الأئمة الـثلاث، ط1، 1997، دار البشـائر، بيروت، ص329، وما بعدها.
- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، مرجع سابق، ص195-207.
- انظر: الشكعة، مصطفى، الإمام أبو حنيفة، مرجع سابق، ص205-218.

2) محمد بن الحسن الشيباني، ويكنى أبا عبدالله، ولد سنة 132، ومات سنة 189، تلقى فقه العراق، وفقه الحجاز عن مالك، وكان فيه اتجاه إلى التدوين، ومن كتبه في ظاهر الرواية، المبسوط، والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير، وكتاب الآثار.

- انظر: الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاث، مرجع سابق، ص337.
- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص208، وما بعدها.

3. **زُفرُ بن هُزيل**، وكان دورُه نشرُ آراءِ أبي حنيفةَ بلسانِهِ، فلم يُؤثَرْ عنهُ كُتُبٌ تُذكَرُ وهو خليفةُ أبي حنيفة في حلقتِه[1].

4. ومنَ التلاميذِ أيضاً **الحسنُ بنُ زيادٍ اللؤلـؤيُّ** أحدُ أصحابِ الإمامِ، وكانَ مُحِبّاً للسنَّةِ وحافِظاً للرواياتِ عن أبي حنيفةَ[2].

وكما كان لأبي حنيفةَ أصحابٌ وتلاميذُ، فكذلك كان لأصحابِه تلاميذُ تلقَّوا عنهم، وبهم انتشر المذهبُ الحنفيُّ، ونَمَا [3]، فكان منهم من عُنِـيَ باسـتنباطِ علـلِ الأحكـامِ وتطبيقِها على ما يَجِدُّ من الوقائعِ في العصورِ، وقاموا بجمعِ المسائلِ المتجانسـةِ فـي قواعدَ عامةٍ شاملةٍ.

وأخيراً الانتشارُ الجغرافيُّ للمذهبِ في مواطنَ ذاتِ أعرافٍ مختلفةٍ تتولدُ فيهـا أحداثٌ تقتضي تخريجاتٍ كثيرةً.

---

1) زفر بن هزيل، أقدم صحبة من أبي يوسف ومحمد، توفي سنة 158هـ، وزفر لم يؤثر عنه كتب ولم تعرف لـه روايات لمذهب شيخه، وربما ذلك لقصر حياته ولكنه عمل على نشر آراء أبي حنيفة بلسانه، وقد خلف أبا حنيفة في حلقته.

- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، مرجع سابق، ص220.
- انظر: الغزّي، تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الداري الغزّي، الطبقات السنية في تـراجم الحنفيـة، د.ط، كتاب 17، القاهرة، ج1، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، ص
- انظر: الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاث، مرجع سابق، ص335.

2) الحسن بن زياد اللؤلؤي: كوفي، ولي القضاء بالكوفة سنة أربع وتسعين ومائة، توفي سنة أربع ومـائتين، ولـه كتاب المجرد والأمالي، وله أقوال في المذهب الحنفي.

- انظر: الطبقات السنية، مرجع سابق، ج1،
- انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص221.

3) وكان من تلاميذ أصحاب الإمام (إبراهيم بن رستم المروزي، وعيسى بن أبان بن صدقة، محمـد بـن سـماعة التميمي، هلال بن يحيى بن مسلم البصري، وأحمد بن عمر بن مهير الخصاف.

- القرشي، عبدالقادر بن محمد بن نصرالله بن سالم، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ط2، 1993، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، دار هَجَر للطباعة، مصر، ج1، ص(80-84، 230-232)، ج3، ص(168-170).

فما الخريطةُ الجغرافيةُ للمذهبِ الحنفيِّ؟. ونبدأُ من الكوفةِ حيثُ كانَ الإمامُ أبـو حنيفةَ، فبعد وفاتِه أصبحَ المذهبُ الحنفيُّ مذهباً رسميًّا عندما تولى أبو يُوسُفَ القضـاءَ فأصبح مذهبَ الدولةِ العباسيةِ.

وانتشرَ المذهبُ أيضاً في **العراقِ**، وما وراءَه (**خرسانَ وسجستانَ**)، وكان أيضاً مذهَب **أهلِ أرمينيَّةَ وأذربيجانَ وتبريزَ وأهلِ الأهوازِ**.

وقد وصل المذهبُ أيضاً إلى **الهندِ ومسلمي الصين**.

وانتشرَ المذهبُ أيضاً في **شمالِ افريقيةَ** على يدِ أسرِ بنِ فـراتٍ عنـدما تـولى قضاءَها، أمَّا في **مصرَ** فلم ينتشر المذهبُ الحنفيُّ إلاَّ في عهدِ الدولةِ الأيوبيـةِ، وازدادَ انتشارُه عندما دخلت مصر الخلافة العثمانية وانطوت تحت لوائها [1].

أما **الشامُ** فقد انتشرَ المذهبُ فيها بشكلٍ واسعٍ، وما زالَ حتى يومِنا الحاضرِ، ففي الأردنِّ وُضِعَت موادُّ القانونِ المدنيِّ **الأردنيِّ** من الفقهِ الحنفيِّ والقواعدِ الحنفيةِ باستثناءِ قانونِ العقوباتِ أو ما يسمى بالتشريعِ الجنائيِّ.

3.1 منازعُ التفكيرِ عندَ الإمامِ أبي حنيفةَ وأصحابِ المذهبِ في الفقهِ ومتعلَّقاتِه.

يقول الإمامُ أبو حنيفةَ: "**إني أرى وأؤمِنُ لا أكثرَ ولا أقلّ**"[2].

تلك كانت قواعد التفكير عند الإمام أبي حنيفة.

فما مرجعيات الإمام أبي حنيفة في استدلالاته؟ وما منهجُ الحنيفة في الاستنباطِ من النصوصِ الشرعيَّةِ؟

لقد أوضحَ الإمامُ الطريقةَ التي يسيرُ عليها في الاستدلال من خلالِ الروايةِ التـي نَقَلَها يحيى بنُ ضُريسٍ قال: شهدت سفيان الثوري وأتاه رجلٌ فقال له: ما تنقمُ على أبي حنيفةَ قال له: وما له؟ قال سمعته يقول آخذُ بكتابِ الله، فما لم أجد فبسـنَّةِ رسـولِ الله، صلى الله عليه وسلم، فما لم أجد في كتاب الله ولا في سنّةِ رسولِ الله، صلى الله عليـه

---

1) أبو زهرة، الإمام أبو حنيفة فقهه وآراؤه، مرجع سابق، ص230 وما بعدها.

2) الجندي، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص147.

وسلّم، أخذتُ بقولِ أصحابِه، آخذُ بقولِ من شئتُ منهم، وَأَدَعُ من شئتُ منهم، ولا أخرجُ من قولِهم إلى قولِ غيرِهم[1].

ويُضيفُ صاحبُ الانتقاءِ روايةً أخرى وفيها "فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسنِ وعطاءِ وابنِ سيرينَ وسعيدِ بنِ المسيّبِ – وَعَدّدَ رِجَالاً – فقوم قد اجتهدوا فلي أن أجتَهِدَ كما اجتهدوا[2].

ويقولُ الإمامُ في روايةٍ عن أبي حمزةَ السكريِّ يقول: سمعت أبا حنيفةَ يقول: **إذا جاء الحديثُ الصحيحُ الإسنادِ عن النبيِّ، صلى الله عليه وسلم، أخذنا به ولم نُعِدُهُ، وإذا جاءَ عن الصحابةِ تخيَّرنا، وإن جاءَ عن التابعين زاحمناهم ولم نخرج عن أقوالهم**[3].

ويروي زُفَرُ بنُ الهُذَيل يقول: سمعتُ أبا حنيفةَ يقول: لا يَحِلُّ لمن يفتي من كتبي أن يَفْتِيَ حتى يعلَمَ من أينَ قُلت[4].

وبعدَ هذه الرواياتِ يتضحُ لنا أنَّ الإمامَ قد حدَّدَ مصادرَ فقهِهِ ومنهَجِهِ، قدَّرَها بوضوحٍ وجلاءٍ، ولا يَسَعُ الدراسةَ إلاَّ بيانُ هذه المصادر بإيجازٍ حتى لا يذهبَ الأمرُ إلى أبعد مداهُ.

1.3.1 مرجعيات الإمام أبي حنيفة في استدلالاته (الأدلة الشرعية عند الإمام أبي حنيفة).

---

1) الأندلسي، أبي عمر يوسف بن عبدالبر الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ط1، 1997، دار البشائر، بيروت، ص261، ص264.

2) انظر المرجع السابق، ص265.

3) انظر المرجع السابق، ص267.

4) انظر المرجع السابق، ص267.

أولاً: الكتابُ: وهو رأسُ الأدلَّةِ عند الأحنافِ؛ فهو المُنزّلُ على الرسولِ المكتوبُ في المصحفِ المنقولُ عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة[1].

وهو اسمٌ للنظمِ والمعنى[2]، فهو الأصلُ المطلقُ الكاملُ والباقياتُ أصولٌ إضافيةٌ، فهو المُميّزُ عن كلِّ كلامٍ غيرِه بحيثُ لا يشتبهُ شيءٌ منه بغيرِهِ فلا يحتاجُ إلى تمييز[3].

ثانياً: السُّنَّةُ: والتي هي المصدرُ الثاني الذي اعتمدَ عليه الإمامُ وأصحابُه في مصادرِ فقهِهِم فقالوا: السُّنَّةَ ما رُوِيَ عن النبيِّ، عليه السلام، من قولٍ أو فعلٍ، وهي تشاكلُ الكتابَ من حيثُ التقسيمُ للأمرِ والنهيُ والخاصُّ والعامُّ وتفارقُه بوجوهِ الاتصالِ[4].

وقَسَّمَ الحنفيةُ السُّنَّةَ من حيثُ السَّنَدُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: متواترةٍ، ومشهورةٍ، وسنةِ آحادٍ[5].

أما بالنِّسبَةِ إلى حكمِ التّواتُرِ فهوَ يوجِبُ علمَ اليقينِ ضرورةً[6]، وأمّا المشهورُ فهو يوجبُ علمَ طمأنينةٍ، وقال الجَصّاصُ في حكمِهِ أنَّه أحد قسمي المتواترِ، يفيد علم

---

1) انظر ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار، ط1، 2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص13.

2) وقولهم (اسم للنظم والمعنى) اختاروا النظم لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب بتقديم أو تأخير ما بقي القرآن قرآناً، وأما المعنى فهو ما يدل عليه اللفظ ويكون مقصوداً لا سيما في حالة المناجاة، انظر ابن نجيم، فتح الغفار، ص15.

3) الشاشي، لأبي علي الشاشي، أصول الشاشي، د ط ، 1982م، دار الكتاب العربي بيروت، ص15.

4) ونعني بوجوه الاتصال من حيث المقارنة أن الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر وأما السنة فتتصل بالآحاد وهو في الأول قليل وبالتواتر، انظر النسفي، عبد الله بن احمد النسفي، كشف الأسرار، شرح المصنف على المنار، ط1، 1986 دار الكتب العلمية، بيروت ج2، ص3.

5) المتواتر: وهو الذي اتصل عن رسول الله تتابع النقل اتصالاً ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه والمشهور: ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني من بعد الصحابة ومن بعدهم (الثالث).

- والآحاد: ما رواه عدد لم يبلغ حد الإشهار في العصور الثلاثة الأولى، انظر في هذا التقسيم، النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق ص5 وما بعدها.

6) - انظر: النسفي، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ط1، 1986، بيروت، دار الكتب العلمية، ص7.

- انظر: الميهوي، احمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الميهوي، شرح نور الأنوار على المنار ط1، 1986، دار الكتب العلمية بيروت، ج2، ص6.

اليقين[1] وأمّا الآحادُ فيُفيدُ غلبةَ الظّنِّ لاَ اليقـينَ، ويُوجـبُ العمـلَ إذا اجتمعـت فيـه شرائطُ[2]، ومرسلُ الحديثِ عندَهم مقبولٌ من القرونِ الثلاثةِ الأولى.

ويُضيفُ علماءُ الأصولِ بعضاً من الأدلّةِ الشرعيَّةِ التي تسمُها الدراسةُ بـأدواتِ استنباطِ الحكمِ، ذلكَ أنَّ الدّراسةَ تحاولُ إنزالَ التّقسيمِ على مزاجِ العلـمِ وطبعِـهِ فـي التّدرُّجِ نحوَ الاعتدادِ بالرَّأي.

فما هي أدواتُ فَهْمِ المقصديَّةِ من النصوصِ الحنفيَّةِ؟

أوّلاً: الإجماعُ: وهو اتّفاقُ مجتهدي عصرٍ من أمةِ محمدٍ، صلى الله عليه وسـلم، علـى أمرٍ شرعيٍّ[3].

ورُكن الإجماعِ نوعانِ **(عزيمةٌ، ورخصةٌ)**[4].

وأمّا مراتبُ الإجماعِ عندَ الحنفيةِ فهي إجماعُ الصحابةِ نصاً وهو الأقـوى، ثـمَّ الّذي نصَّ عليهِ بعضهم وسَكَتَ الباقونَ، ثم إجماعُ مَن بعدَهم على حكمٍ لم يظهـرْ فيـه

---

1) انظر: النسفي، عبدالله بن أحمد النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنـار، ط1، 1986، دار الكتـب العلمية، بيروت، ج2، ص12.

2) وشروط الآحاد هي عند الحنفية

أن لا يعارض ما هو أقوى منه كنص الكتاب أو السنة المتواترة أو المشهورة.

أن لا يعارضه عمل الصحابي أو الإجماع.

أن لا يكون مما تعم به البلوى فما كان كذلك شأنه الاشتهار فإذا جاء بطريق الآحاد كان ذلك باعثاً على الشك فيه.

أن لا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه خلافاً للكرخي.

أن لا يكون الخبر زيادة ثقة إذا كان تلقاها مع الثقة أو الثقات عن شيخ واحد في مجلس واحد وعلم اتحاد المجلس وكان من معه لا يغفل مثلهم عم مثلها فيرد الزائد متناً أو سنداً إلى الناقص احتياطياً.

أن يكون الراوي فقيهاً إذا جاءت الرواية بالمعنى وعليه إذا تعارض خبران يقدم خبر الراوي الفقيه.

3) انظر ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار، مرجع سابق، ص350.

4) العزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الإتفاق أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه كإجماع الصحابة على الأربع قبل الظهر وأنه سنة لا واجب. أما الرخصة فهي أن يتكلم البعض البعض أو يفعل البعض دون البعض ويسـكن سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل والنظر في الحادثة ويسمى إجماعاً سكوتياً

انظر: ابن نُجيم، مشكاة الأنوار في أصول المنار، مرجع سابق ص350.

خلافُ من سبقَهم، ثمَّ إجماعُهم على قولٍ سبقَ فيه مخالفٌ، والأئمَّةُ إذا اختلفوا على أقوالٍ كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطلٌ[1].

وأما بالنِّسبَةِ إلى مستندِ الإجماعِ عندَ الحَنَفِيَّةِ فقد أجازوا أن يكونَ مستندُ الإجماعِ خبَرَ الواحدِ أو القياسَ[2].

أما حكمُ الإجماعِ فإنَّهُ يُثبِتُ الحكمَ يقيناً حتى يُكَفَّرَ جاحِدُه، وهذا حُكْمُ الإجماعِ الذي نُقِلَ بالتواترِ[3].

أما الذي نُقِلَ بالإفرادِ فيتغيَّرُ كنقلِ السُّنَّةِ بالآحادِ فكانَ موجِبُ العملِ دونَ اليقينِ[4]، والإجماعُ يُمَثِّلُ حالةً بينيَّةً تمثلُ العقلَ في ساحة التَّأويلِ مغبَّةَ أن لا يقعَ في حَرَجِ الفتيا، فكان الإجماعُ ضرورةً اجتماعيَّةً توخِّياً من مغبَّةِ الوقوعِ في الملامةِ، فعندما يتعسَّر الاجتماعُ يبطلُ الإجماعُ فتكونُ ضرورة الاجتماع.

ثانياً: القياس: وهو تقديرُ الفرعِ بالأصلِ في الحكم والعلة[5]، وعلى هذا فإن مقومات القياسِ هي الأصلُ والفرعُ والحكمُ والعلَّةُ، وقد أكثَرَ الحنفيةُ من القياس تأثُّراً بمدرستِهم (مدرسةِ الرَّأي). **وللدراسةِ مستدرك على هذه التسميةِ والتقسيمِ[6].**

---

1) انظر، ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار، مرجع سابق، ص355 وما بعدها.

2) انظر، الميهوي على النسفي، نور الأنوار، مرجع سابق، ج2، ص192.

3) انظر، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، د.ط، 1973، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص318.

4) انظر، النسفي، كشف الأسرار، ج2، ص251.

5) النسفي، عبد الله بن احمد بن محمود النسفي، المنار، موضوع في كتاب فتح الغفار مرجع سابق، ص357.

6) **وللدراسة مستدرك على هذا، ذلك أن الرأي ليس اتجاه أو مدرسة وإنما هو اعتداد، فعندما يصبح النظر مستكناً في الضمير يصدر عنه الفقيه والمفكر تسميته بالرأي، ويعلق الدكتور بسام الهلول في زعمه أن هذا التقسيم تقليدي يتنافى مع مزاج العلم وطبعه فيقول "إن هذا التقسيم لا دليل عليه، ذلك بأن العقل عندما يستوي على سوقه في حده الأعلى نسميه رأي، وعند نكوسه أيضاً في حده الأدنى نسميه رأي، ونقول في الحالتين ما الرأي فلعل الرأي انصرف على طريق المنابذة ليس غير، وما يعضد هذا الرأي أن الحنفيّة لم يجدوا على هذا التقسيم، فالأمر في البدء رواية وفي المختتم دراية، فحاسة الفقه وذوقه تتجافى مضجعاً مع التقسيم التقليدي،الأمر الذي استدركناه عليهم.**

أما أسباب كثرة القياس فهي[1]:

1. شروطُ الإمامِ في الأخذِ بالحديثِ.
2. التأثرُ بمدرسةِ الكوفةِ.
3. الوقائعُ الكثيرةُ التي كانت تقعُ في البيئةِ التي نشأ بها المذهبُ الحنفيُّ وكانت متجددةً ولم يكن بها نصٌّ.
4. الفقهُ التقديريُّ وظهورُه عندَ الحنفيَّةِ[2].

أمَّا شروطُ القياس عندَ الحنفية فهي[3]:

1. أنْ لاَ يكونَ حكمُ الأصلِ معدولاً به عن سُنَنِ القياسِ[4].
2. أنْ لاَ يكونَ حكمُ الأصلِ مخصوصاً به بنصٍّ آخرَ أي لا يكونَ منفرداً بحكمِه بسببِ نصٍّ آخرَ دال عَلى الاختصاصِ.
3. أنْ يتعدَّى الحكمُ الشرعيُّ الثابتُ بالنصِّ بعينه إلى فرعٍ هو نظيرُه ولا نصَّ فيه فــلا يجوزُ التعليلُ بالعلَّةِ القاصرةِ على المنصوصِ عليه.
4. أن يبقى حُكمُ النَّصِّ بعد التعليلِ كما كانَ قبلَه أيْ أن لا يغيِّر القياسُ حكمَ النَّصِّ فــلا يَصِحُّ شَرْطِيَّةُ التمليكِ في طعامِ الكفارةِ قياساً على الكُسوةِ لأَنَّها تُغَيِّــرُ حكــمَ قولِــه تعالى: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ"[5] **وحكمُه أنَّهُ حُجَّةٌ يفيدُ غلبةَ الظَّنِّ ولا يفيدُ**

---

1) أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص367 وما بعدها.

2) الفقه التقديري وهو افتراض أجوبة لم تقع بعد.

3) انظر، النسفي، كشف الأسرار مرجع سابق، ص225 وما بعدها. ابن نجيم، فتح الغفار، مرجع سابق، ص364 وما بعدها.

4) والمراد بسنن القياس أن يعقل معنى ويوجد في آخر فخرج ما لم يعقل كإعداد الركعات والأطواف.
انظر، ابن نجيم، مشكاة الأنوار في أصول المنار، مرجع سابق، ص365. والعدول يكون بأمرين:
1. أن لا يدرك العقل حكم الأصل.
2. أن يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس.
انظر أبو زهرة، أبو حنيفة مرجع سابق، ص367 وما بعدها.

5) سورة المائدة، آية 89.

اليقين، أما اعتبار القياس أداةً من أدواتِ فَهْمِ النَّصِّ، فهو اعتبارُ أنَّ النَّصَّ معدودٌ وليس محدود، وهذا فيه جَمْعٌ بين الفقهاءِ الذينَ اختلفوا في حُجِّيَّةِ القياسِ.

ثالثاً: الاستحسانُ: وهو اسمٌ لدليلٍ يعارضُ القياسَ الجليَّ وسُمِّيَ كذلكَ لاستحسانِهِم تَرْكَ القياسِ بدليلٍ آخرَ فوقَه[1] فهو يقعُ في مقابلةِ القياسِ الظاهرِ.

أما حقيقةُ الاستحسانِ عند الحنفيَّةِ فهيَ كَمَا فَسَّرَهُ أبو زهرةَ حيثُ قالَ: **الاستحسانُ الذي أخذَ به أبو حنيفةَ إنما كانَ منعاً للقياسِ من أن يكونَ تعميمُ عِلَّتِهِ منافياً لمصالحِ الناسِ التي قامَ الدليلُ من الشارعِ على اعتبارِها، أو مخالفاً للنُّصُوصِ أو الإجماعِ أو عندَما تتعارضُ العللُ الشرعيَّةُ المعتبرةُ فيرجعَ أقواها في موضوعِ النزاعِ وإنْ لمْ يكن هوَ الظاهرَ الجليَّ[2].**

والاستحسانُ عندَ الحنَفيَّةِ حُجَّةٌ مُتغيِّرةٌ، وأمَّا الترجيحُ بينَه وبينَ القياسِ فيعتمدُ على قوَّةِ الأثَرِ في المضمونِ، فيسقطُ ضعيفُ الأثرِ في مقابلِ قويِّ الأثرِ ظاهراً كانَ أو خفيّاً[3].

رابعاً: العُرفُ: وهو عادةُ جمهورِ قومٍ في قولٍ أو فعلٍ[4]، وأشارَ الأحنافُ إلى نوعينِ من العرفِ **(عامٌ وخاصٌ)**، والعرفُ معتبرٌ ما لَمْ يُعَارِض الدَّليلَ الشرعيَّ سواءَ كان عاماً أو خاصاً[5]، وعلى هذا فلا بُدَّ من مراعاةِ العُرفِ تبعاً للزَّمانِ والمكَانِ ومراعاةِ التخفيفِ والتَّيسيرِ ورفعِ الضَّرَرِ والفَسَادِ[6].

---

1) انظر، النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص291.

2) أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 389.

3) انظر، النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ص293.

4) العرف العام وهو العرف الذي يكون في كل الأمصار أما الخاص فهو ما كان في بلد من البلدان أو طائفة من الناس.

انظر، أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص399.

5) الشكعة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 180.

6) انظر، الميهوي على النسفي، شرح نور الأنوار على المنار. مرجع سابق، ص 170.

خامساً: شرائعُ من قبلنَا.

والحنفيّةُ مذهبُهم في ذلك هو: أنَّه يلزمُ إذا قصهُ اللهُ علينا ورسولُه من غيرِ إنكارٍ على أنَّه شريعةٌ لرسولِنا[1].

وقالوا أيضاً إنَّ هذه الشرائعَ لازمةٌ حتى يقومَ الدليلُ على النَسخِ ، وهناكَ مذهبُ في الحنفية يقول: بأنَّها لا تلزمُ حتى يقومَ الدليلُ على ذلك لقوله تعالى "لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً"[2].

هذه هي أدواتُ فَهْمِ المقصديَّةِ من النَّصِّ، ولا يعدو في نظرِ الدراسةِ أن يُجمع عمومها ضميمة الاستصلاح ليناسبَ ويماشي حركة الكلِّ الاجتماعيِّ والمعيش.

أما الاستصلاح، والذي لم تذكره كُتُبُ الحنفيَّة، بل لا تعتبره أداةً مستقلةً فهو في دراستنا هنا أداة ليس بمعناها الفقهي، **وليس المتبادر للذهن عند إطلاقه، فالحنفيَّة تدركُهُ بدلالةِ المجازِ، ومن هنا عُدِلَ عن حقيقته إلى مجازِهِ في اللغة، وممَّن ناصرَ هذا الرَّأي الدكتور بسام الهلول.**

2.3.1 منازعُ التفكيرِ عند الحنفيَّةِ في اللفظِ والمعنى لاستنباطِ الأحكامِ منَ النُّصُوصِ الشَّرعيَّةِ.

يتنازعُ الحنفيةَ تفكيرٌ عميق في مسألةِ اللَّفظِ والمعنى، تفكيرٌ يُلِمُّ بكلِّ ما يحيطُ باللَّفظِ والمعنى من حيثُ الخصوصُ والعمومُ والوضوحُ والخفاءُ، وَفَهْمُ المعنى من صريحِ عبارتِه أو إشارتِه، من هنا بَدَأَ الأحنافُ في وضعِ مَنهجٍ يستطيعونَ من خلالِه استنباطَ الأحكامِ من النُّصوصِ الشرعيَّة، منهجاً للَّفظِ والمعنى على أساسِ أنَّهم يعدّونَ مصادرَ التشريعِ المتمثلةَ (بالقرآنِ والسُّنَّةِ) نظماً.

فما التقسيماتُ التي اعتمدَها الأحنافُ في أصولِهم للَّفظِ من حيثُ إفادَتُه المعنى؟

وما منازعُ تفكيرِهم في إفادة النص الحكم الشرعي؟

---

1) النسفي، كشف الأسرار، ج2، ص170؛ السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص99.

2) سورة المائدة، آية 48.

هذا ما ستجيبُ عنه الدراسةُ من خلالِ الفروعِ التَّاليَةِ:

1.2.3.1 اللفظُ وتقسيماتُه في وجوهِ النَّظمِ صيغةً ولغةً:

أي باعتبارِ وضعِه للمعنى حيثُ يُقَسَّمُ إلى الخاصِّ والعامِّ والمشتركِ والمؤولِ[1] ولا يسعُ الدراسةَ إلاَّ بيانُ ذلك بإيجازٍ.

أولاً: الخاصُّ: هو لفظٌ وُضِعَ لمعنى معلومٍ أو لمسمّى معلومٍ على الانفرادِ[2] حكمُه وجوبُ العملِ به لا محالةَ إذا لم يحتمل المجازَ الناشئَ عن دليلٍ، وإذا وجد هذا الاحتمال صُرِفَ الخاصُّ عن معناهُ إلى المجازِ[3].

ويُقسَمُ الخاصُّ إلى قسمينِ:

مُطْلَقٌ: وهو لفظٌ دالٌّ على فردٍ شائعٍ في جنسِه، وحكمُه أنَّه يُعملُ به على إطلاقِه، والإطلاقُ: وصفٌ مقصودٌ في الكلامِ، والزيادةُ عليهِ تكونُ نسخاً، فلا يجوزُ نسخُ الكتابِ أصلِه أو وصفِهِ بخبرِ الواحدِ أو القياسِ لأنَّ الكتابَ قطعيٌ[4].

ومقيد: وهو اللَّفظُ الدَّالُّ على مدلولِ المطلقِ بصفةٍ زائدةٍ، وحكمُهُ يُعْمَلُ به على تقيّدهِ حتى يَرِدَ ما يدفعُ القيدَ[5].

---

1) انظر، ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار مرجع سابق، ص 17.

2) لقد ذكر الكنكوهي، (وهو محمد فيض الحسن الكنكوهي صاحب عمدة الحواشي: أنه ذِكْرُ اللفظ دون النظم لأن هذا التعريف مطلق الخاص لا خاص الكتاب فلا يجب رعاية الأدب إلى ذكر النظم.
– أما كلمة معلوم المراد فأخرج بها المشترك لأنه غير معلوم المراد وأما كلمته (على الإنفراد) فيخرج بها المشترك والعام. انظر الشاشي، أصول الشاشي وبهامشه عمدة الحواشي للكنكوهي، مرجع سابق، ص 15 وما بعدها.

3) وهذا كان مذهب مشايخ العراق والقاضي أبي زيد والشيخين أما مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي فإنهم قالوا بأنه لا يثبت الحكم به قطعاً لأن كل لفظ يحتمل أن يراد به غير موضوعه مجازاً، انظر الشاشي، أصول الشاشي، ص 18 وبه عمدة الحواشي للكنكوهي ص 18، انظر النسفي، كشف الأسرار، ج1، ص177، ج2، ص 113 وما بعدها.

4) الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص131.

5) السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ص125.

ثانياً: العامُّ: وهو كلُّ لفظٍ ينتظمُ جمعاً من الأفرادِ إما لفظاً كـ(مسلمون)، وإما معنى كقول: من ومَا[1].

وأمَّا حكمُه فهو إثباتُ الحكمِ فيما يتناولُه من الأفراد قطعاً ويقيناً[2].

ويُخَصَّصُ العامُّ بالدليلِ المستقلِّ فقط: أي التامُّ بنفسِه مثلَ (العقلِ، والقياسِ، والعرفِ إذا كانَ مردُّ ذلكَ للضرورةِ)[3].

ثالثاً: المشتركُ: وهو ما وُضِعَ لمعنيينِ مختلفينِ أوْ لمعانٍ مختلفةِ الحقائقِ، وقالوا: ما يتناولُ أفراداً مختلفةَ الحدودِ على سبيلِ البدلِ[4] وحكمهُ التوقف فيه بشرطِ التأمُّلِ ليترجَّحَ بعضُ وجوهِهِ للعملِ بِهِ[5].

رابعاً: المؤول: وهو تبيينُ بعضِ ما يحتملُ المشتركُ بغالبِ الرأيِ والاجتهادِ[6].

ويرى الشاشيُّ أنه إذا ترجَّحَ بعضُ وجوهِ المشتركِ بالغالبِ، الرأيُ يصيرُ مؤولاً[7].

أما حكمُه: **فوجوبُ العملِ به على حسبِ وجوبِ العملِ بالظاهرِ مع احتمالِ الخطأ**[8].

وبعدَ الانتهاءِ من ذكرِ تقسيماتِ اللفظِ باعتبارِ وضعِهِ للمعنَى، تتساءَلُ الدراسةُ عن رأيِ الأحنافِ في مفهومِهِم لأسماءِ صيغِ الخطابِ وأحكامِهَا؟

---

1) السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ص125.

2) الكنكوهي، محمد فيض الحسن الكنكوهي، عمدة الحواشي، بهامش أصول الشاشي، د.ط، 1992، دار الكتاب، بيروت، ص22.

3) الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص20.

4) ابن نجيم، فتح الغفار، مرجع سابق، ص134، الشاشي، ص36.

5) السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ص126.

6) انظر السرخسي، محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، د.ط، 1973، دار المعرفة بيروت، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني.

7) انظر الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص 39.

8) انظر السرخسي، مرجع سابق، ص 163، والشاشي، مرجع سابق، ص 39.

وبالنظرِ إلى كُتُبِ الأصولِ في المذهبِ الحنفيِّ تظهرُ الدراسةُ أنَّ هذه الأسماءَ هي أربعةٌ (**الظاهرُ والنصُّ والمفسرُ والمحكمُ**) ولها أضدادٌ أربعةٌ هي (**الخفيُّ، والمشكلُ والمجملُ والمتشابهُ**)(1).

وسنتناولُ هذه الأسماءَ بإيجازٍ من حيثُ المفهومُ والحكمُ في الفرعِ الثاني.

2.2.3.1 أسماءُ صيغِ الخطابِ (اللَّفظ) باعتبارِ المعنى وخفائِه (المتقَابلات)(2)

أولاً: الظاهرُ: هو ما يعرفُ المرادُ منه بنفسِ السماعِ من غيرِ تأملٍ(3).

وقالوا هو اسمٌ لكلِّ كلامٍ ظَهَرَ المرادُ بِهِ للسامعِ بِنفسِ السَّماعِ من غيرِ تأملٍ(4).

وأمَّا حكمُه: فهو لزومُ موجبِه قطعاً عاماً كان أو خَاصّاً(5) وهناكَ رأيٌ آخرُ في حكمِه عندَ الحنفيةِ وهو وجوبُ العملِ ظاهراً أي ظناً لا قطعاً(6).

ثانياً: النصُّ: وهو ما ازدادَ وضوحاً على الظاهرِ بمعنى من المتكلمِ لا بنفسِ الصيغةِ(7)، وقالُوا أيضاً هو ما سيقَ الكلامُ لأجلِه(8).

أما حكمُه: فوجوبُ العملِ بما وضحَ على احتمالِ التأويلِ ويُقَدَّمُ على الظاهرِ(9).

ثالثاً: المفسرُ: وهو ما ظَهَرَ المرادُ به من اللفظِ ببيانٍ من قِبَلِ المتكلمِ بحيثُ لا يبقى معه احتمالُ التأويلِ والتخصيصِ(10).

---

1) انظر السرخسي، أصول السرخسي، ص 164.

2) المتقابلات هي المتضادات انظر الشاشي، ص 70.

3) انظر السرخسي، مرجع سابق، ص 163.

4) انظر الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص68.

5) وأصحاب هذا الرأي هم مشايخ العراق منهم الكرخي والجصاص والقاضي أبو زيد، انظر الشاشي، ص 74.

6) وممن قال بذلك الماتريدي وأصحاب الحديث وقول للمعتزلة. انظر الشاشي، ص 74.

7) انظر السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص 164، ابن نجيم، فتح الغفار على المنار، مرجع سابق ص 138.

8) انظر الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص 68.

9) ابن نجيم، فتح الغفار، مرجع سابق، ص 138.

10) الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص76، النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1 ص.

وقالوا: ما ازدادَ وضوحاً على النصِّ على وجهٍ لا يبقى معه احتمالُ التأويلِ[1]، وحكمُهُ: العَمَلُ به على احتمالِ النسخِ لا على احتمالِ التخصيصِ والتأويلِ[2].

رابعاً: **المحكمُ**: فهو ما أُحْكِمَ المرادُ به عن احتمالِ النسخِ والتبديلِ[3]، وحكمُـهُ وجـوبُ العملِ بهِ من غيرِ احتمالٍ. وهو قسمان: محكمٌ لعينِهِ ومحكمٌ لغَيرِهِ.

أمَّا الألفاظُ من حَيْثُ الخَفاءِ فتقسم إلى:

1. **الخفيُّ**: وهو ما خُفِيَ مرادُه بعارضٍ غيرِ الصيغةِ لا يُنالُ إلا بالطلبِ، وحُكمُه النظرُ فيه، ليُعلَم أن اختفاءه لمزيةٍ أو لنقصانٍ فيظهَرُ المرادُ[4].
2. **المشكلُ**: وهو ضدّ النصِّ: وهو اسمٌ لِمَا يشتبِه المرادُ منه بدخولِهِ في إشـكالِهِ علـى وجهٍ لا يُعرَفُ المرادُ إلا بدليلٍ يتميَّزُ به من بين سائرِ الأشكالِ[5].

3) **المجملُ**: ضد المفسر: وهو لفظٌ لا يفهمُ منه إلا باستفسارٍ من المجملِ وبيـانٍ مـن جهتِهِ يعرفُ به المرادُ[6].

ولا يُدركُ المجملُ بنفسِ العبارةِ بل بالرجوعِ إلى الاستفسارِ مـن المجمـلِ، ثـم الطلب والتأمل[7].

4) **المتشابه**: وهو ما أنقطعَ معرفةُ المرادِ منه في الدنيا بالنسبةِ إلى الأمَّةِ[8].

وحكمه: اعتقادُ الحقيةِ قبل يومِ الإصابةِ لأنه يصيرُ معلوماً يومَ القيامةِ[9].

---

1) انظر ابن نجيم، فتح الغفار، مرجع سابق، ص 138.

2) انظر المرجع السابق ص 138.

3) انظر السرخسي، أصول السرخسي، ج1، ص 165، النسفي، كشف الأسرار، ج1. ص. ابن نجيم، فتح الغفـار، ص 139.

4) انظر الشاشي، ص 80، السرخسي، ج1، 167، النسفي، كشف الأسرار، ج1، ص.

5) انظر السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص168.

6) انظر السرخسي، اصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص168.

7) ابن نجيم فتح الغفار بشرح المنار، مرجع سابق، ص 143.

8) انظر الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص 86.

9) ابن نجيم، فتح الغفار، بشرح المنار، مرجع سابق، ص 144.

4. **دلالةُ الاقتضاءِ**: وهي دلالةُ اللفظِ على معنى يتوقفُ عليه صدقُ الكلامِ، أو صـــحَّتُه عقلاً أو شرعاً[1]، وحكمُهُ عند الحنفيَّةِ أنَّ الثابتَ به كالثابتِ بدلالـــةِ الـــنصِّ أي أنـــه يوجب العملَ، وعندَ التعارضِ تقدم دلالةُ النصِّ.

ولا عمومَ للمقتضى؛ لأنَّ العمومَ من صفاتِ اللفظِ والمقتضى غيرُ ملفوظٍ حقيقة، ويثبت أيضاً بطريق الضرورةِ، ويقدرُ بقدرِها[2].

هذه هي الدلالاتُ عند الحنفية، وقد اكتفت الدراسةُ ببيان المفهومِ والحكمِ لأن مثلَ هذه الدراسةِ لا تسمحُ بعرض الدلالاتِ ومناقشتِهَا ولا يسعُ الدراسةَ إلاَّ إحالـــةَ المطّلـــع على كتبِ الأصولِ عند الأحناف[3].

وبعدَ هذا العرضِ الموجَزِ لأهَمِّ منازعِ التفكيرِ عنـــدَ الحنفيَّـــةِ فـــي الاســـتدلالِ والاستنباطِ، تأخذنا الدراسةُ إلى صورةِ التَّحَوُّلِ في المذهبِ الحنفيِّ.

ولعلَّ البدايةَ تكونُ من حلقةِ الإمامِ أبي حنيفةَ رحمَهُ الله.

فما التَّحَوُّلُ الذي طرأ على حلقةِ الإمامِ أبي حنيفةَ (الاستيعاب والتجاوز)؟

وما هي طبيعةُ حركةِ التَّحَوُّلِ في المذهبِ الحنفيِّ؟

وعلى ماذا بنيت تحولات رواية الأحناف الفقهية؟

هذه الأسئلةُ وغيرُها تجيبُ عنها الدراسةُ بقدرِ المُكْنَةِ في المبحثِ الثالثِ.

والذي وَسَمَتْهُ الدراسةُ بحركةِ الاستيعابِ والتجاوزِ في الفقهِ الحنفيِّ.

4.1 حركةُ الاستيعابِ والتجاوزِ في الفقهِ الحنفيِّ للواقعِ المعاشِ.

لقدْ بدأتْ هذهِ الحركةُ تنشأُ مع نشأةِ الحلقةِ العلميةِ للإمـــامِ فـــي المســـجدِ، وأولُ صورِ التَّحَوُّلِ، هي تلكَ الطريقةُ والأسلوبُ الذي كانت تقومُ عليهِ حلقةُ الإمـــامِ؛ فكـــانَ

---

1) انظر السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ص 248، وما بعدها.

2) انظر النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1. الشاشي، أصول الشاشي، مرجع سابق، ص 112.

3) ومن هذه الكتب: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت(تيسير التحري، الميـــزان، أصـــول البـــزدوي، أصـــول الشاشي، كشف الأسرار، أصول السرخسي، الأشباه والنظائر، أبو حنيفة لأبي زهرة).

الأسلوبُ التعليميُّ لأبي حنيفةَ يعتمدُ علَى التحليلِ والتعليلِ وتأصيلِ الأصولِ، وترتيبِ النتائجِ، مع التجردِ العلميِّ، تجري فيه التطبيقاتُ على وقائعَ حيةٍ تنطبعُ في الذهنِ وتنضبطُ في الوصفِ، والدراسةُ قد بيَّنت طريقةَ الإمامِ في التدريسِ ببيانٍ مفصّلٍ في مبحثٍ سابقٍ، واليوم، وفي جميعِ المؤسساتِ العلميَّةِ -سواء في دول العالم الإسلامي أم غيره- يدعون إلى مثلِ هذا الأسلوبِ في التدريسِ، حتى قاموا بتطويرِ المناهجِ تمشّياً معَ هذا الأسلوبِ الذي يعتمدُ على الحوارِ والنقاشِ وإبعادِ أسلوبِ التلقينِ المباشرِ وبناءِ الأمرِ على أساسِ السؤالِ والاستفهامِ والانتقاءِ.

ويُعلِّقُ الأستاذُ الدكتورُ بسام الهلول على معاملِ القراءةِ بقولِهِ: "**أن المعامل في القراءة هو الانتقاء لاستصلاح ما عند الآخر من قيم وما عندنا لتعود بعد ذلك لفيفاً مركبة" الأصل والمعاصر".... ومما يحول دون قيام القراءة الصحيحة على حدها وشرطها هو آفة الإسقاط والمشابهة**"[1].

ومدرسة الإمام المتمثلة بحلقته العلمية كانت تعتمد على هذه الطريقة العلمية (**الانتقاء**) بعد الطرح والحوار الذي يأخذ الشيخ والتلاميذ في كثير من الأحيان إلى العوالي من الخلاف. فامتد ظلال التحول في هذه المدرسة فتعدى منطقة الفقه إلى عالم الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

فلو جئنا للاقتصاد في ضل الواقع المعاش نجد أن كل العلماء المُحدَثين والدول يدعون إلى ما يسمى بالتجارة الحرة بين الدول في العصر الحديث حتى أن كثير من الدول قد حرمت هذا الحق. إلا أننا نجد أن مثل هذا الأمر لم يخفى على الإمام وأصحابِهِ، فهو يأبى التدخل في قانونِ العرضِ والطلبِ، ولا يجيز التسعير الجبري على الناس. ويتجلى التحول في صورة بهية في المعاملات أيضاً فصارت العادة محكمة، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

والأحكام تبنى على الأسباب لا على النوايا؛ لأنها ليست ظاهرة.

---

1) الهلول، د. بسام الهلول، بناء نظرية شك نقدية في أبعاد اقتباس، بحث منشور، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة المينا، المجلد السادس والثلاثون، ابريل 2000، ج2، ص 445.

هذه بعض القواعد الفقهية التي وضعها الأحناف والتي تمثل الأساس في بيان كثيرٍ من القضايا المستجدة في واقعنا المعاش. ولعل الدراسة تضع مطلباً لاحقاً يبين أهم القواعد الفقهية في المذهب الحنفي.

أما الأساس الذي جاء منه بناء التحول فتمثل في أمورٍ وجدت في الفقه الحنفي، وتميَّز بها عن غيره هذه الأمور جعلت من روايات الأحناف مُنفتَحاً على القادمِ، فاستوعبت بذلك الواقع المعاش. ومن هذه الأمور:

أولاً: الفقه التقديري في المذهب الحنفي.

ثانياً: تعدد الروايات في المذهب الحنفي.

ثالثاً: مقتضى مذهب أبي حنيفة (الأحكام التي تناط بالمذهب من المخرجين).

رابعاً: المرجحات في المذهب الحنفي.

خامساً: القواعد الفقهية.

ولا يسعُ هذه الدراسةَ إلاَّ بيانُ هذهِ الأمورِ بإيجازٍ ودورها في تَحَوُّلِ روايةِ الفقهِ الحنفيِّ لبيانِ المقصودِ من الدراسةِ.

1.4.1 الفقه التقديري وتعدُّد الروايات في المذهب.

يُروى أنه عندما نزلَ قتادَةُ بنُ دعامةَ السدوسيُّ -عالمُ البصرةِ ومُحَدِّثُها- الكوفةَ، وقامَ إليهِ أبو حنيفةَ، قال له: أبا الخطّاب، ما تقولُ في رجلٍ غابَ عن أهلِهِ أعواماً فظنَّت امرأتُه أن زوجَهَا مات، فتَزَوَّجَتْ ثم رجَعَ زوجُها الأوَّلُ، ما تقولُ في صَداقِها؟... فقالَ قتادَةُ: وَيْحَكَ أَوَقَعَتْ هذه المسألةُ؟ قال: لاَ، قالَ: فلمَ تسألُني عمَّا لمْ يَقَعْ؟ قالَ أبو حنيفةَ: **إنَّا نَستَعِدُّ للبلاءِ قبلَ نُزُولِهِ، فإذَا مَا وَقَعَ عرَفْنَا الدُّخُولَ فيهِ والخروجَ مِنهُ**[1].

هكذا كان نهجُ تفكيرِ أبي حنيفةَ في قضايا المستقبلِ وقضايا الفَرْضِ والتقديرِ.

---

1) انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص232.

ويقصدُ بالفقهِ التقديريِّ، الفتوَى في مسائلَ لم تَقَعْ[1].

أمَّا طريقَتُهُم في الفتوَى لمثْلِ هذه المسائلِ فتقومُ على استخراجِ العِلَلِ الثابتةِ بالكتابِ والسنَّةِ وتوجِيهِهَا، فيَضطَرُّونَ إلى فَرضِ الوقائعِ لكي يسيروا بما اقتبسوا من عللٍ للأحكامِ في مسارِها واتِّجاهِهَا، فيوضحوها بتطبيقها على وقائعَ مفروضةٍ لم توجَدْ[2].

وقد وجَّه الشَّيخ محمد أبو زهرة هذا الفقه بقوله: "إن الفرضَ أمرٌ لا بدَّ منه لنموِّ الفقه واستنباطِ قواعدِه، ووضعِ أصولِهِ، ولكن في حدودِ المُمْكِنِ القريبِ الوقوعِ لا المستحيلِ"[3].

وهذا النوعُ من الفقهِ عندَ الإمامِ إنَّما يَنُمُّ عن عقليَّةٍ فقهيَّةٍ فذَّةٍ للحاضرِ، وتَفَكُّرٍ للمستقبلِ.

وهذا ما يعزز من أن نركن إلى وَسْمِ دراستنا بتَحَوُّلاتِ السؤال في خطابِ الفقهِ الحنفيِّ، والذي اتخذناه مسيرةً لبحثِنا. فتفتُّح الذهن عند الحنفيَّة وما ينُمُّ عنها من قراءةٍ فذَّةٍ للحاضرِ والمستقبلِ من مستكنِّ فروعِهِم، ومسائلِهِم جَعَلَ المستقبلَ والحاضرَ ساحةً لنوعٍ من فقهِهِم وتحوُّلٍ في رواياتهم وتجاوزٍ لحادثاتِ المستقبلِ.

فهل كان لهذا النوع من الفقهِ دورٌ في تحوُّلِ الرِّوايةِ الحنفيَّةِ؟

إنَّ التحوُّلَ في الروايةِ الحنفيَّةِ يعتمدُ على استيعابِ الرِّوايَةِ لِمَا يستجدُّ من قضايا المعاشِ، والتجاوزِ عن ذلكَ بوضعِ حلولٍ لِمَا قدْ يستجدُّ في المستقبلِ القريبِ، فالتَّحَوُّل هو (الاستيعابُ والتجاوزُ).

---

1) أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص323.

- الشكعة، أبو حنيفة الإمام الأعظم، مرجع سابق، ص155.

2) أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص232.

3) انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص233.

والفقهُ التقديريُّ يتمثلُ في وضعِ حلولٍ لمسائلَ لم تقعْ، ولكنَّ وُقُوعَهَا مُحتَمَلٌ، فَتَصَوَّرْ أنْ تكونَ الروايةُ الحنفيَّةُ قد أخذت جانبَ الحيطةِ من واقِعَةٍ؛ فاستعدت، ووضعت الحلولَ المناسِبَةَ لها، فعندما تقع لا تكون هناك صعوبةٌ في التعاملِ مَعَهَا.

وما هذا إلا صورةٌ جليةٌ من صورِ التَّحَوُّلِ في روايةِ الفقهِ الحنفيِّ، هذا التَّحَوُّلُ الذي بُنِيَ على أساسِ (السؤالِ والاستفهامِ)، واللذين يُشَكِّلانِ الأساسَ الصَّحيحَ في القراءَةِ لِتَقُومَ على حدِّها وشرطِها.

وهذا ما كان يُمْتَدَحُ به الإمامُ أبو حنيفةَ عندما كانوا يقولون إنه يمتلكُ ثلاثةَ أرباعِ العلمِ.

يقولُ ابن سُرَيج: أنَّ ثلاثةَ أرباعِ العلمِ مسلَّمَةٌ له بالإجماعِ، والربعَ الرابعَ لا يُسلِمُهُ لهم، قال له رجلٌ وكيفَ؟ قال: لأنَّ العلمَ سؤالٌ وجوابٌ، وهو أول من وضع الأسئلةَ فهذا نصفُ العلمِ، ثم أجابَ عنها فقالَ بعضٌ: أصابَ، وقال بعضٌ: أخطأ، فإذا جعلنا صوابَه بخطئِه صارَ له نصفُ النصفِ الثاني، والربعُ الرابعُ ينازِعُهُم فيه ولا يُسلّم لهم(1).

ولْيقع أجرُ أبي حنيفةَ على اللهِ مصيباً ومخطئاً فلقد شق للناس طرائقَ معبَّدةً يسيرون فيها بأمان واطمئنان في هذا الزمان، ويحسبها بعضهم موطأة الأكناف كما هي الآن، وكانت من قبلُ أضيقَ من سَمِّ الخياطِ.

وليس بِهَيِّنٍ عملُ أبي حنيفةَ في إعمالِ عقلِه ورأيِه وسؤالِه واستفهامِه، فكان العبقريَّ الذي خَطَّ المسلَكَ في الشِّعَابِ، فبلغ الناس من ورائه ما بلغوا من حرية الفكرِ والتعبيرِ، فقبل أن يقولَ العالَمُ بمئاتِ السنينِ قال أبو حنيفةُ: إني أرى، وكأنهُ قد تساءل عما قد أجاب عليه أو سئل فرأى. **فكان من أهميَّة هذا الفقه أنَّه خلَّص المذهبَ من القراءات الفقهيَّةِ التي تتمثل في شكلية للفتيا، لِيُحَرِّرَ المسائلَ من قيودِهَا الشكليَّةِ (البيروقراطيَّةِ).**

ثانياً: تعدد الروايات في المذهب الحنفي.

---

1) انظر: المكي، مناقب الإمام الأعظم، مرجع سابق، ج2، ص 137.

نشأ الفقهُ الحنفيُّ بجلوسِ الإمامِ أبي حنيفةَ للتدريسِ، والتفقيهِ، ونَمَا، وانتشرَ بعنايةِ أصحابِ الإمامِ وتلاميذِهِ.

والمذهبُ الحنفيُّ **وُسِمَ بطابَعِ الجَمَاعَةِ** أي: أنَّهُ ليسَ فقهَاً وَرَدَ عن شخصٍ منفردٍ، بل هو فقهُ جماعةٍ تَمَثَّلَت بالإمامِ وأصحابِهِ وتلاميذِهِ، ثُمَّ مَن جاءَ بعدَهُم من مُخَرِّجين.

لذا ليسَ من الغريبِ أن تَجِدَ الدراسةُ تَعَدُّدَاً في رواياتِ الأحنافِ، فمن الطبيعيِّ لمَذهَبٍ أُعمِلَ العقلُ فيه كثيراً أن يكون منه تَعَدُّدٌ في الروايات، والآراءِ، واختلافٍ في ذلك.

ويُعلِّقُ الشيخُ أبو زهرةَ على ذلك بقولِهِ: "واختلافُ القولين في زمنين مختلفين ليس دليلاً على نقصٍ في الفقه، ولكنَّه دليلٌ على إخلاصِه في طلبِ الحقيقةِ وبيانِ ما هو مُتَّصِلٌ بهذا الدينِ)[1] ولا يفوتُ الدراسةَ ملاحظَةَ أنَّ أقوالَ أصحابِ الإمامِ أبي حنيفةَ معتبرةٌ في المذهب فَيُكَوِّنُ المذهبُ بذلكَ مجموعَةَ آراءِ المدرسةِ الحنفيَّةِ التي كان رئيسَها الإمامُ أبو حنيفةَ.

وهذه المدرسةُ التي تَشَكَّلَت بشيخِهَا وتلاميذِه، وَمَنْ جاءَ بعدَهُم وضَعَت يَدَها على أداةٍ كان لها أكبرُ الأثَرِ في تَعَدُّدِ الآراءِ، وكثرةِ الأقوالِ؛ ذلك أنَّها أداةٌ يمكنُ أن نطلقَ عليها (القياسَ، أو الاجتهادَ أو الرأي).

أمَّا الدورُ الذي لعبته كثرةُ هذه الآراءِ وتَعَدُّدِهَا في التَّحَوُّلِ بالروايةِ الحَنَفيَّةِ فتمثلُ في أنَّ الوقائعَ والأحداثَ تَتَجَدَّدُ مع الزمانِ والمكانِ، ولربما نجد واقعتين متشابهتين إحداهما في زمنِ الإمامِ، والأخرى بعدَ وفاتِه زمنَ أصحابِه.

ونحنُ نعلمُ أنَّ أصحابَ الإمامِ قد وصلوا إلى مرتبةِ المجتهدينَ فَلَرُبَّمَا يختلفُون معَ شيخِهِم، أو فيما بينَهُم مع اعتبارِ أقوالِهِم في المذهبِ.

فيظهر في المسألةِ قولان؛ ويرجعُ ذلكَ إلى أسباب كثيرةٍ، منها أنَّ استنباطَ الحكمِ ربَّما كان من جهتينِ: كأن يكونَ على وجهِ القياسِ، والآخرُ على وجهِ الاستحسانِ.

---

1) انظر أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 452.

أو نُقِلَ رأيٌ للإمامِ قد رجع عنه مع اشتهارِ الرأيِ الثاني في المسألةِ نفسها، ورغمَ ذلكَ فإنَّ تَعَدُّدَ الرواياتِ مع تَقَلُّبِ الزمانِ والمكانِ ومراعاةِ الظروفِ، إنما هي صورةٌ من صورِ التَّحَوُّلِ في المذهبِ الحنفيِّ، ولمْ أجدْ -على حسب ما وصلت إليه الدراسة- عبارةً تعبِّرُ عن ذلكَ أكثرَ من عبارةِ الشيخِ محمد أبو زهرة: "اختلافُ القولين في زمنين مختلفين ليس دليلاً على نقصٍ في الفقه، ولكنَّه دليلٌ على إخلاصٍ في طلبِ الحقيقة"[1].

2.4.1 مقتضى المذهبِ الحنفيِّ والمرجِّحَاتُ في المذهبِ وقواعدُه.

أولاً: مقتضى المذهبِ.

ونقصدُ بمقتضى المذهبِ الحنفيِّ: الأحكامَ التي يستنبطها المخرِّجون، أي: (الفتاوى والواقعاتُ)[2].

وكان عملُهم استقراءَ الفروعِ المنقولةِ عن الأئمَّةِ، والاشتغالَ بالتخريجِ عليها، كأبي الليث السَّمَرقَنديّ.

ولقد كانت الغايةُ من هذه التخريجاتِ بيانَ أحكامٍ لمسائلَ مستجدَّةٍ، بل نَجِدُهُم في بعضِ الأحيانِ يخالفون السابقين؛ إما لضرورةٍ، أو عرفٍ لتَغَيُّرِ الزمانِ. ورُغمَ ذلك لا تخرجُ هذه التخريجاتُ عن المذهبِ الحنفيِّ بل إنَّها تُعَدُّ جزءاً منه[3].

والتَّحَوُّلُ، كما نعلم، هو القدرةُ في المذهبِ على الاستيعابِ والتجاوُزِ، وما فعله المخرِّجون إلا صورةً لذلك التَّحَوُّلِ، فكان كلَّما يستجدُّ حوادثُ وأقضيَةٌ ولم يوجَد لها حكم نُقِل عن أئمة المذهب، ولا يوجدُ مسائلُ مشابهةٌ يُقَاسُ عليها، اجتهدَ هؤلاء لاستنباطِ أحكامٍ لهذه الحوادثِ دونَ الخروجِ عن قواعدِ المذهبِ المستخلصةِ من الفروعِ المأثورةِ عنِ الإمامِ أبي حنيفةَ وأصحابِه.

---

1) انظر أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 452.

2) انظر أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 456.

3) انظر أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق، ص 458.

ثانياً: المَرَجِّحَاتُ:

اهتمَّ علماءُ المذهبِ الحنفيِّ في عمليةِ الترجيحِ بينَ الرواياتِ، فوضعوا الضوابطَ والقواعدَ لذلك من أجلِ بيانِ الرَّاجحِ من أقوالِ أئِمَّةِ المَذهبِ، وأطلقُوا على ذلك مسمَّى "رسمُ المفتي"، ومعنى ذلك دليلُ المفتي على ما يُفتي[1].

ولإظهارِ صورةِ التَّحَوُّلِ في الروايةِ الحنفيَّةِ نَذكُرُ بعضاً من هذه القواعدِ التي تتميزُ بها صورةُ التَّحَوُّلِ في المذهبِ ومنها:

1. إجازةُ العدولِ عن الرواياتِ الظاهرةِ إلى قولِ المشايخِ المتأخرينَ في المذهبِ لضَرُورَتِهِ، وفَسَّرُوا ذلك بأنه لو كانَ الإمامُ أبو حنيفةَ في عصرِهِم لَذَهَبَ إلى ما ذهبُوا إليه[2].
2. إذا وَقَعَ الاختلافُ بين أئِمَّةِ المذهبِ، وكانَ الاختلافُ اختلافَ عصرٍ وزمانٍ فإنَّهُ يُؤْخَذُ بالمُتَأَخِّرِ لِتَغَيُّرِ أحوالِ الناسِ[3].
3. الاعتمادُ على التَّدَبُّرِ والتَّأَمُّلِ والاجتهادِ في المسائلِ التي لا يوجدُ فيها رأيٌ لمشايخِ وأئمةِ المذهبِ الأوَّلينَ[4].

ومن المُرَجِّحَاتِ التي يأخذُون بها أيضاً تقديمُ الأوفَقِ لأهلِ الزمانِ، والأنفعِ وما كان دليلُه واضحاً.

أمَّا الدورُ الذي لعبته هذه المُرَجِّحَاتُ والقواعدُ في تَحَوُّلِ الروايةِ الحنفيَّةِ، فَتَمَثَّلَ في المراعاةِ التي اعتُبِرَت للعَصرِ والزَّمانِ، ولِلضَّرورَةِ التي كانَت سبباً في ترجيحِ القولِ المتأخرِ على المُتَقَدِّمِ.

---

1) انظر: الأوزجندي، حسن بن منصور الأوزجندي، فتاوى قاضيخان بهامش الفتاوى الهندية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص302.

2) (والروايات الظاهرة هي رواية الإمام وأصحابه في حكم واقعة حدثت في عصرهم) انظر: الأوزجندي، فتاوى قاضيخان بهامش الفتاوى الهندية، مرجع سابق، ج1، ص2.

3) انظر المرجع السابق، ص3.

4) انظر المرجع السابق، ص3.

كلُّ هذه إنَّمَا تُمَثِّلُ التَّحَوُّلَ في الروايـةِ وقـدرتِها علـى اسـتيعابِ المُسْـتَجَدِّ، والتَّجَاوُزِ بِهِ في الواقِعِ المعاشِ لحادثاتِ العصرِ.

ثالثاً: القواعدُ الفقهيَّةُ:

القواعدُ الفقهيَّةُ هي أغلبيَّةٌ تنطبقُ على أغلبِ الجزئيَّاتِ، ولها مستثنياتٌ ، وكانت تسمَّى أصولاً، فيُقالُ: الأصلُ عند أبي حنيفةَ كذا[1].

والقاعدةُ الفقهيَّةُ هي: حكمٌ شرعيٌّ أغلبيٌّ يَضُمُّ مجموعةً من المسائلِ تدخلُ تحتَهُ، فهي قضيَّةٌ كلِّيَّةٌ من حيثُ اشتمالُها على أحكامِ جزئيَّاتٍ في موضوعِها[2].

أمَّا أهمِّيَّتُها فتَتَمَثَّلُ في ضبطِ فروعِ الأحكامِ العمليَّةِ، ومساعدةُ الفقيهِ في معرفـةِ طائفةٍ من الأحكامِ للمسائلِ الجزئيَّةِ ذاتِ المعاني المشتركةِ فيما بينها.

أمَّا دورُ هذهِ القواعدِ في تَحَوُّلِ الرِّوايَةِ الحنَفِيَّةِ فتمثَّلَ في التَّطبيقـاتِ المعاصـرَةِ لبعضِ المستجدَّاتِ على هذهِ القواعدِ واستنباطِ أحكامٍ منها[3].

---

1) انظر الزحيلي، وهبه الزحيلي، أصول الفقه الحنفي، ط1، 2001، دار المكتبي، دمشق، ص24.

2) انظر الزحيلي، أصول الفقه الحنفي، مرجع سابق، ص23.

3) وهذه التطبيقات المعاصرة على القواعد تسمّى (تكييفاً فقهياً) والتكييف يعني تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي خصه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة، وتم ممارسة التكييف الفقهي قديما تحت مسميات (حقيقة الشيء، ماهية الشيء، طبيعته، التخريج الفقهي، الأشباه الفقهية).

- انظر: شبير عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها المعاصـرة، ط1، 2004، دار القلم، دمشق، ص30.

ولا بدّ عند التكييف الفقهي من مراعاة مناط القاعدة، أي: المعنى الذي يربط بين الموضوع والحكم للقاعدة، ومراعاة المآلات بالنظر في ظروف الواقعة. فمناط قوله تعالى: "ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"/ المائدة، هو عدم جواز الإعانة على المعصية، فلا تجوز الإجارة على حمل الخمر.

- انظر: شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة، مرجع سابق، ص34.

وللدراسةِ في زواجِ المسيَارِ[1] مثالٌ على ذلكَ. فعموميَّةُ هذه القواعدَ مع وجـود الاستثناءاتِ فيها، **جعلَ أمَامَ الفقهِ المُنفَتَحَ لاستيعابِ الحاضِرِ والقادِمِ.**

ولقد صُنِّفَت في هذه القواعد وشرحها مصنَّفاتٍ كثيرة[2] ولا يَسَعُ الدراسةَ إلاّض أن تَذكُرَ بعضاً من هذهِ القواعدِ بنوعيها **(الأساسيَّةِ، والجزئيَّةِ).**

أولاً: القواعد الكلية في المذهب الحنفي:

القاعدة الأولى: **لا ثوابَ إلاَّ بالنِّيَّة[3].**

القاعدة الثانية: **الأمورُ بمقاصِدِهَا[4].**

---

1) زواج المسيار:

مفهومه: هو أن يعقد الرجل زواجه على امرأةٍ، عقداً شرعياً، مستوفي لجميع الأركان، ولكن المرأة تتنازل عن بعض حقوقها التي تثبت لها بمجرد العقد عليها، مثل السكن والنفقة، فلا تطالب الزوجة زوجها بالنفقة عليها، أو المبيت الليلي عندها في بيتها.

أما أسباب هذا الزواج فهي كثيرة ومن أهمها:

أن بعض من الرجال تكون لديه رغبة شديدة في الزواج الثاني أو الثالث (التعدد) لظروفٍ عنده، إلاّ أن زوجته الأولى أو الثانية ترفض ذلك، ولربما يحتدم الخلاف بينهما إذا سمعت الزوجة الأولى أنه يريد الزواج عليهـا. فحتى يخرج الزوج من هذا الحرج، يلجأ إلى زواج المسيار، ويوقعه بالسر، دون أن تعلم زوجته الأولى.

أما التكييف الفقهي لهذه المسألة لبيان حكمها، فهو: إن مجموعة من العلماء قالوا: بأنـه زواج غيـر شـرعي، ومنهم (عمر الأشقر، محمد الزحيلي، محمد الشريف)، فقالو: أن مثل هذا الزواج لا يوافق النظـام الشـرعي للزواج، واقتضى شروط تخالف مقتضى العقد ومناطه، (فالعقود بمقاصدها لا بصورها وأشكالها).

انظر: الأشقر، أسامة الأشقر، مستجدات فقهية فـي قضـايا الـزواج، ط1، 2000م، دار النفـائس، الأردن، ص181.

2) ومن هذه المصنفات: مجلة الأحكام العدلية، وشرح القواعد الفقهية للزرقا، والأشباه والنظائر لابن نجيم.

3) صرح علماء الحنفية بهذه القاعدة في أبواب الفقه المختلفة، ومن بينها العبادات (كالوضـوء والصـلاة والزكـاة والصوم والحج).

انظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، ط1، 1983، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشـق، تحقيق (محمد مطيع الحافظ)، ص14.

4) ومثالٌ على ذلك حداد المرأة على ميت غير زوجها فوق ثلاث ** مع القصد، والمقصود منها تمييز العبادات من العادات، أو تمييز بعض العبادات عن بعض.

انظر في شرحها: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص22 وما بعدها.

الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط2، 1989، دار القلم، دمشق، ص47-53.

القاعدة الثالثة: اليقينُ لا يزولُ بالشَّكِّ[1].

القاعدة الرابعة: المشَقَّةُ تجلبُ التيسيرَ[2].

القاعدة الخامسة: الضررُ يُزالُ[3].

القاعدة السادسة: العادةُ محكمَةٌ[4].

ثانياً قواعد كلِّيَّة يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصُّوَر الجزئِيَّة:

القاعدةُ الأولى: الاجتهادُ لا يُنْقَضُ بمِثْلِه[5].

---

1) وفي باب الأنجاس في كتب الحنفية ما يوضح هذه القاعدة، وفي الظهيرية مثال على ذلك ثوب فيه نجاسة لا يدري مكانها يغسل الثوب كله.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص60 وما بعدها.

الزرقا، مصطفى الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط2، دمشق، دار القلم، 1989، ص79-86.

ويستثنى منها مسائل منها (المستحاضة المتحيرة يلزمها الاغتسال لكل صلاة)، إصابة ثوب نجاسة لا يعرف مكانها).

انظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، ط1، 1983م، دار الفكر، دمشق، ص81.

2) والأصل فيها قوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، سورة البقرة، آية 185، ويتخرج منها رفع الشرع وتخفيفاته وأسباب التخفيف في العبادات هي السفر، المرض، الإكراه، النسيان، الجهل، العسر، وعموم البلوى.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص84 وما بعدها.

الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص157.

3) وأصلها قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"، أخرجه مالك في الموطأ وأخرجه ابن ماجة من حديث ابن عباس.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص94.

4) وأصلها "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، أخرجه أحمد في مسنده.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص101.

الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص219-222.

5) وعلّة ذلك أن الاجتهاد الثاني ليس بأقوى من الأول، ودليلها الإجماع، فقد حكم أبو بكر في مسائل وخالفه عمر ولم ينقض حكمه.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص115.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، نزهة النواظر على الأشباه والنظائر بحاشية الأشباه والنظائر، ط1، 1983، دار الفكر، دمشق، ص117.

القاعدةُ الثانيةُ: إذا اجتمعَ الحلالُ والحرامُ غَلبَ الحرامُ على الحلالِ[1].

القاعدةُ الثالثةُ: هل يكره الإيثارُ بالقربِ[2].

القاعدةُ الرابعةُ: التابعُ تابعٌ[3].

القاعدة الخامسةُ: تصرُّفُ الإمامِ على الرَّعيَّةِ منوطٌ بالمصلحَةِ[4].

القاعدةُ السادسةُ: الحدودُ تُدرَأُ بالشبهاتِ[5].

القاعدةُ السابعةُ: الحدُّ لا يدخُلُ تحتَ اليَدِ[6].

القاعدةُ الثامنةُ: إذا اجتمعَ أمرانِ من جنسٍ واحدٍ ولم يختلف مقصودُهما دخَلَ أحَدُهما في الآخرِ غالباً[7].

1) وبمعناها ما اجتمع محرم ومبيح إلا غلب المحرم مثل: (عدم جواز وطء الجارية المشتركة).

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ط، ص121 وما بعدها.

انظر: علوان، عبدالله علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى، ط1، 2000م، دار ابن حزم، الدمام، ص1451.

2) قال صاحب الأشباه أن الإيثار إنما يكون فيما يتعلق بالنفوس لا فيما يتعلق بالقرب والعبادات ومن المسائل عندهم على ذلك (أنه لو دخل الوقت ومعه ماء يتوضأ به فوهبه لغيره ليتوضأ به لم يجز).

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص132.

3) وتدخل فيها قواعد منها: (لا يفرد بالحكم، التابع يسقط بسقوط المتبوع).

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص133 وما بعدها.

4) وقد صرح بذلك في كتب الصلح، وفي كتاب الخراج والجنايات.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص137.

الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص309-310.

5) وتنقسم الشبهة إلى شبهة اشتباه (في الفعل) مثل وطء العبد جارية مولاه، وشبهة في المحل مثل جارية ابنه، وشبهة العقل مثل (لا حد إذا وطء محرمة بعد العقد عليها إن كان عالماً بالحرمة).

6) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص146.

7) ومن فروعها إذا اجتمع حدث وحنابة، أو جنابة وحيض كفى الغسل الواحد، ومنها قص أظافر اليدين والرجلين للمحرم، يجب عليه دم واحد اتفاقاً

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص147.

القاعدةُ التاسعةُ: إعْمَالُ الكلامِ أولى من إهمالِهِ متى أمْكَنَ وإلاَّ أُهمِلَ[1].

القاعدةُ العاشرةُ: الخراجُ بالضَّمانِ[2].

القاعدةُ الحاديَةَ عشرةَ: السؤالُ معادٌ في الجوابِ[3].

القاعدةُ الثانية عشرة: لا يُنسَبُ إلى ساكتٍ قولٌ[4].

القاعدة الثالثة عشرة: الفرضُ أفضلُ منَ النَّفْلِ إلاَّ في مسائلَ[5].

القاعدةُ الرابعةَ عشرةَ: ما حُرِّمَ أخْذُهُ حُرِّمَ إعطاؤهُ إلاَّ في مسائلَ[6].

القاعدةُ الخامسةَ عشرةَ: من استعجَلَ بالشيءِ قبل أوَانِه عُوقِبَ بحرمَانِهِ[7].

القاعدة السادسة عشرة: الولايةُ الخاصَّةُ أقوى من الولايةِ العامَّةِ[8].

---

1) أي متى أمكن فإن لم يكن أهمل، ولذا اتفق الأحناف على أنّ الحقيقة إذا كانت متعذرة فإنه يُصارُ إلى المجاز.
انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص150.
انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص315-316.

2) وهي مأخوذة من الحديث الشريف: (الخراج بالضمان)، حديث صحيح أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي، وابن ماجة.
انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص175.

3) ومنها قالت له: أنا طالق؟ فقال: نعم، تطلق، ولو قالت طلقني، فقال: نعم لا، وإن نوى قيل له ألستَ طلّقتَ امرأتك؟ قال: بلى، طلّقت، لأنه جواب استفهام بالإثبات، ولو قال: نعم لا، بجواب الاستفهام بالنفي ففهم أنه قال نعم ما طلقت.
انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص177.

4) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ص337-344..

5) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص360 وما بعدها.

6) كالربا والبغي والرشوة وأجرة النائحة، ويقرب من هذه القاعدة أيضاً ما حرم فعله حرم طلبه.
انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص183.

7) ومن أهم فروعها (حرمان القاتل مورثه عن الإرث).
انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص184.

8) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص185.
الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص311-314.

القاعدة السابعة عشرة: **لا عِبرَةَ بالظَّنِّ البَيِّنِ خطَــؤهُ**[1].

القاعدة الثامنة عشرة: **ذكرُ بعضِ ما لا يتجزَّأُ كذكرِ كلِّه**[2].

القاعدة التاسعة عشرة: **إذا اجتمع المباشرُ والمسببُ أُضيفَ الحكمُ إلى المباشرِ**[3].

3.4.1 تقسيمُ العقودِ عندَ الحنفيَّةِ إلَى (صحيحٍ وفاسدٍ وباطلٍ)، ونظريَّةُ الاجتهادِ بفسادِ الزّمانِ.

استطاعَ الأحنافُ وبفضلِ اجتهادِهِم أن يضعُوا نظريَّةً في تقسيمِ العقودِ تَمَيَّــزَت عن غَيرِهَا من نظريَّاتِ المذَاهِبِ الأُخرى، اعتماداً على فَهْمِ أَثَرِ النَّهي الصــادرِ عــن الشَّرعِ (**هل يستوي النهيُ عنْ ركنٍ من أركانِ العقدِ مع النهيِ عن وصــفٍ عــارضٍ للعقدِ لازمٍ له أو غيرِ لازمٍ؟**).

وعلى هذا كانت نظريَّةُ الأحنافِ في العقودِ تقومُ على تقسيمِهَا إلى:

أ. **العقدِ الصَّحيحِ**: وَهوَ ما كانَ صالحاً لِتَرَتُّبِ الآثارِ عليهِ، أو ما كانَ مشروعاً بأصــلِهِ ووَصفِهِ، فيكونُ صادراً من أهلِهِ فِي مَحَلٍّ صالحٍ لحكمِهِ، وسالماً من الخللِ في أركانِهِ ووَصفِهِ[4].

ب. **العقدِ غيرِ الصحيحِ**، ويقسَمُ إلى قسمين:

---

1) وقد صرح بها في باب قضاء الفوائت، ومثال عليها انه لو ظنّ الماء نجساً فتوضأ به ثم تبيَّنَ أنه طــاهرٌ جــاز وضوؤه.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص188.

انظر: الزرقا: شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص357-359.

2) ومنها أنه إذا عفا عن بعض القاتل كان عفواً عن كله، وإذا طلّق نصف تطليقة وقعت واحدة.

انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص189.

3) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص190.

انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص367 وما بعدها.

4) انظر: الزحيلي، وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط3، 1989، دار الفكر، دمشق، ص234.

الشلبي، محمد مصطفى الشلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، د.ط، 1983، دار النهضــة، بيــروت، ص552.

1. **العقدُ الباطلُ**: وأصلُ البطلانِ لغةً هو: سقوطُ الشيءِ وفسادُهُ، يُقال بَطَلَ دمُ القتيلِ: إذا ذهب هدْراً بلا ثأرٍ وديةٍ، والباطلُ ما لا ثباتَ له عندَ الفحصِ عنهُ، وإبطالُ الشيءِ: إفسادُهُ وإزالتُهُ[1].

أمَّا البطلانُ في اصطلاحِ الفقهاءِ فهوَ: عدمُ اكتسابِ التَّصرُّفِ وجودَهُ الاعتباريَّ[2]، وآثارَهُ في نظرِ الشَّارعِ.

وعلى هذا يُعرَّفُ العقدُ الباطلُ بأنَّهُ العقدُ الذي ليسَ مشروعاً بأصلِهِ ولا بوصفِهِ[3]. ويكون نتيجتُهُ أنَّ التَّصرُّفَ يفقدُ سَبَبِيَّتَهُ لحكمِهِ، فلاَ يترتَّبُ عليهِ الأثرُ النَّوعيُّ المُقدَّرُ لهُ في حالِ صِحَّتِهِ[4].

2. **العقد الفاسد:**

والفسادُ في اللغَةِ هو: تَغَيُّرُ الشَّيءِ عن الحالِ السليمةِ وخروجُهُ عنِ الاعتدالِ، يُقالُ: فَسَدَ اللَّبَنُ واللَّحمُ: إذا اعتراهُ تغَيُّرٌ أو عفونةٌ حتى أصبَحَ غيرَ صالحٍ[5].

ومُسمّى هذا العقدِ منشؤهُ الأحنافُ من خلالِ تَحَوُّلِ الاجتهاداتِ الحنفيَّةِ وتَغَيُّرِها؛ فالأحنافُ قد لاحظوا أنّ المخالفاتِ ليست في درجةٍ واحدةٍ، فمنها أساسيَّةٌ ومنها فرعيَّةٌ، فلا تكون النتيجةُ واحدةً، لأنَّ قوَّةَ الجزاءِ المؤيِّدِ يجبُ أن تتناسبَ مع درجةِ المخالفةِ للنظامِ، فالعقدُ المخالفُ لنظامِهِ في ناحيةٍ فرعيَّةٍ فقط هو موافقٌ للنظامِ المشروعِ في مقوِّماتِهِ وشروطِهِ، فيجبُ ان يكونَ في مرتبةٍ بين البطلانِ والصِّحَّةِ، وعلى هذا فالعقدُ

---

1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (بطل)، مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الوجيز، مادة بَطَلَ.

2) الوجود العتباري: وهو أن يعتبر الشارع له بعد وقوعه صفة الصلوح لأنه يترتب عليه أحكامه وهي آثاره المقدرة شرعاً، ويلحقه الوجود الحسي في التصرف وهو وقوعه بحركته وصورته المادية.

انظر: الزرقا: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط1، 1998، دار القلم، دمشق، ج2، ص703.

3) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص709.

4) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص739.

5) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (فسد).

الفاسدُ هو العقدُ المشروعُ بأصلِهِ لا بوَصفِهِ، فهو اختلالٌ في العقدِ المخالفِ لنظامِهِ الشَّرعِيِّ في ناحيةٍ فرعيَّةٍ متمِّمةٍ يجعله مستحقًّا للفسخ[1].

أمَّا دورُ هذا التَّقسيمِ في التَّحوُّلِ بالروايَةِ الحنفيَّةِ فتتمثَّلُ في أنَّ نظريَّةَ الفسادِ عندَ الحنفيَّةِ كانت تمثِّلُ فَرَجاً لا حَرَجاً، حيثُ إنَّ المشارطاتِ العقديَّةَ على سبيلِ التَّمثيلِ تكُونُ لازمَةً في العقدِ، واشتراطُ غيرِهَا مُبطلٌ للعقدِ، وهذا عندَ المذاهبِ الأخرى غير[2] الحنفيَّةِ كالشَّافِعِيَّةِ والحنابِلَةِ والمالكيَّةِ.

أمَّا الحنفيَّةُ فقالوا إنَّ اشتراطَ غيرِها مفسدٌ للعقدِ لا مُبْطِلٌ، وهذا ما بيَّنَتْهُ الدراسةُ في مفهومِ العقدِ الباطلِ والفاسدِ عندَ الحنفيَّةِ.

وقابليَّةُ هذه النظريَّةِ (الفساد) في المذهبِ الحنفيِّ للتَّعديلِ من حيثُ أسبابُ الفسادِ وأحكامُهُ بِحَسَبِ الحاجَةِ والمصلَحَةِ الشَّرعيَّةِ إنَّما يُعطي صُورةً مُثلَى للتَّحَوُّلِ في الرِّوايَةِ الحنَفيَّةِ، أي: قدرَتُهَا على الاستيعابِ والتَّجاوُزِ. وَجَرياً من الأحنافِ على تسهيلِ الأمورِ ومراعاةِ المصالحِ وأحوالِ الزَّمانِ.

فماذا يمكنُ للدراسَةِ أن تُقَدِّمَ من صُوَرٍ حَيَّةٍ للتَّحَوُّلِ في الروايَةِ الحنفيَّةِ من خلالِ مراعاةِ الزَّمانِ واختلافِ الأوضاعِ لِتَطَوُّرِ الوسائلِ؟.

كثيرٌ من اجتهاداتِ علماءِ الحنفيَّةِ تمَّ تغييرُهَا في وقتٍ لاحِقٍ وعُلِّلَ ذلك بفسادِ الزمانِ، أي فسادِ الأخلاقِ العامَّةِ وضعفِ الوازعِ الدِّينِيِّ من أكلِ الحقوقِ بالباطلِ وفسادِ الذِّمَمِ في المعاملاتِ وغيرِهَا.

---

1) لكي تتميز عدمُ المشروعيةِ بالأصلِ عن عدمِ المشروعيَّةِ بالوصفِ ينظر إلى مقومات العقد وهي: (العاقدان، المحل، الموضوع، الركن (الإيجاب والقبول)).، فإذا كان النهي منصباً على أحد هذه المقوِّماتِ ومؤثراً في صلوحها أفاد عدم المشروعية في الأصل فيسمّى باطلاً. أمّا إذا كانَ النهيُ منصبّاً على ناحيةٍ أخرى فرعيّةٍ من العقد، وكانت مقوِّماتُ العقدِ سليمةً فالعقدُ مشروعٌ بأصله غيرُ مشروعٍ بوصفه، وهذا يستوجبُ الفسادَ لا البطلانَ، ومثالُ ذلك أنَّ النّهيَ عن بيعِ الملاقيح تعلّق بالمحلِّ (المبيع) فكان العقد باطلاً. أما النهيُ عن الرِّبا فكان متعلّقاً بالفضل في أحدِ العوَضَيْنِ، وهي ناحيةٌ فرعيَّةٌ زائدةٌ، ففسد العدُ لا بَطَلَ (لم يبطل). وتكون نتيجةُ الفسادِ أن يصبحَ العقدُ مستحقًّا الفسخَ بإرادةِ كلٍّ من الطرفين وبإرادة القاضي.

انظر: الزرقا، مصطفى أحمد الزرقا المدخل الفقهي، مرجع سابق، ص739-749.

2) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص750 وما بعدها.

وتبديلُ الحكم هنا أو تغييرهُ يجبُ أن يوافقَ غرَضَ الشارعِ في جلبِ المصالِحِ وصيانةِ الحقوقِ، وكما ذكرت الدراسةُ، سابقاً، أنَّ تغييرَ الحكمِ لم يكن سببُهُ اختلافاً في المبادئِ الفقهيَّةِ التي بُنيَتْ عليها الأحكامُ بل لأنَّ الزمانَ تغيَّرَ وفسدت الأخلاقُ.

وللدراسةَ أمثلةٌ على ذلكَ:

أ. في أهلِ المذهَبِ الحنَفِيِّ الزوجةُ إذا قَبَضَتْ مُعَجَّلَ مهرِهَا تُلزَمُ بمتابعَةِ زَوجِهَا حَيثُ شَاءَ.

ولمَّا لاحَظَ المتَأخِّرُونَ في المذهبِ أنَّ الأخلاقَ قد فَسَدَت، وَأنَّ كثيراً من الرجالِ يأخذونَ زوجاتِهِم إلى أماكنَ بعيدَةٍ ليسَ لهُنَّ فيها أهلٌ ولا نصيرٌ، فيقومُ بالإساءَةِ إليها والجورِ، مستغلاً بعدَها عن أهلِهَا، وإلزَامِها بعدَ أداءِ مُعَجَّلِهَا بالذَّهابِ معَهُ حيثُ شاءَ. فجاءَ المتأخِّرونَ فقالوا أنَّ المرأةَ ولو قَبَضَت معجَّلَ مهرِهَا لا تُجبَرُ على متابعةِ زوجِها إلى مكانٍ، وعلى هذا استقرَّ القضاءُ في المذهبِ[1].

ب. في أصلِ المذهَبِ أنَّ العمَلَ الواجبَ على شخصٍ شرعاً لا يصحُّ استئجارُهُ فيه، ولا يجوزُ أخْذُ أجرِهِ عليهِ. ويترتبُ على ذلكَ أنَّ القيامَ بالعباداتِ والأعمالِ الدينيَّةِ الواجبَةِ كالإمامَةِ وتعليمِ القرآنِ لا يجوزُ أخْذُ الأجرَةِ عليهِ.

إلاَّ أنَّ المتأخِّرينَ لاحظوا قعودَ الهممِ عن هذهِ، وانقطاعَ الإنفاقِ من بيتِ المالِ عنِ العلماءِ، حتَّى أصبَحَ القيامُ بهذهِ الواجباتِ غيرَ مضمونٍ إلاَّ بأجرٍ، فأفتوا بجوازِ أخْذِ الأجورِ عليها حرصاً على تعليمِ القرآنِ ونشرِ العلمِ[2].

ويقولُ ابنُ عابدينَ بهذا الصَّدَدِ: "كثيرٌ من الأحكامِ تختلفُ باختلافِ الزمانِ لتَغَيُّرِ عُرفِ أهلِه، أو لحدوثِ ضرورةٍ، أو لفسادِ أهلِ الزمانِ بحيثُ لو بقِيَ الحكمُ على ما كانَ عليهِ أوَّلاً للزِمَ منه المشقَّةُ والضَّرَرُ بالنَّاسِ، ولَخَالَفَ قواعدَ الشَّريعَةِ المبنيَّةِ على التَّخفيفِ والتَّيسيرِ ودفعِ الضَّرَرِ والفسادِ، ولهذا يرى مشايخَ المذهَبِ قد خالفُوا ما نصَّ

---

1) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ص946.

2) انظر: الزرقا، المدخل الفقهي، مرجع السابق، ص948.

عليهِ المجتَهِدُ في مواضِعَ كثيرةٍ بناها على ما كان في زمنِهِ لعلمِهم بأنَّهُ لو كـانَ فـي زمنهم لقالَ بما قالوا بِهِ أخْذاً من قواعدِ مذهَبِه"[1].

وبعدَ الانتهاءِ من عرضِ المجالِ التكوينيِّ للمذهبِ الحنفيِّ، وبيانِ منازعِ التفكيـرِ عندَ الإمامِ أبي حنيفةَ وأصحابِهِ في الفقهِ ومتعلَّقاتِه تظهرُ صورةُ التَّحَوُّلِ فـي المـذهبِ الحنفيِّ جَلِيَّةً من أوّلِ نُشُوءِ المذهبِ الحنفيِّ، ابتدأت من حلقَةِ الإمامِ أبي حنيفةَ لِتُحـاكيَ من ذلك الزَّمَنِ البعيدِ واقعنا المعيش في عصرٍ يسِمُهُ الكُتَّابُ بعصرِ الحَدَاثَـةِ، فأصـبحَ ذلكَ الموروثُ الفقهيُّ العظيمُ المُتَمَثِّلُ في شيخِهِ وتلاميذِهِ وأسلوبِهِ وحكمِهِ هو المعاصـرَ لدينا.

فاستطاعَ المذهبُ الحنفيُّ بِتَحَوُّلاتِهِ في الأصولِ أنْ يُوَفِّقَ بينَ العلمِ والحضـارةِ، فكان انبعاثاً تاريخياً للزمنِ الحاضرِ والمستقبلِ القريب.

فَدُوِّنَت الأصول وفي طَيَّاتِها تَحَوُّلٌ للاستيعابِ المعيش.

ولا يَسَعُ الدراسةُ إلاَّ الاستمرارُ في إظهارِ صورةِ التَّحَوُّلِ في المذهبِ الحنفيِّ من خلالِ صورةٍ فقهيَّةٍ للروايةِ الحنفيَّةِ في مجالِ حقوقِ الإنسانِ، ومن بينِها حقوقُ الجسدِ.

وستحاولُ الدراسةُ في فصولِها القادمَةِ جمع شتاتٍ قد نُثِرَ فـي أبـوابِ الفقـهِ المُدَوَّنِ للمذهبِ الحنفيِّ يخصُّ الجَسَدَ وحقوقَهُ، وإظهارَ صورةِ التَّحَوُّلِ فـي الروايـةِ الفقهيةِ الحنفيةِ في ذلكَ.

هذا ما سنراه في الفصولِ القادمةِ إن شاءَ اللهُ.

1) انظر: ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ط1، ج2، ص125، نقلاً عن الزرقا، المدخل الفقهـي العـام، مرجع سابق، ص957.

الفصلُ الثاني
الجسدُ قراءةٌ جديدةٌ مقترحةٌ

تمهيد:

لقد عاشَ الجسدُ في القراءاتِ السالفةِ حالةَ تَغييبٍ متعدِّدٍ، ولم ينعمْ هذا الجسدُ ببعضِ الحضورِ إلاَّ في عموميةِ الجسمِ أو كقضايا تركِّزُ على الجنسِ والعلائقيَّةِ الجنسيةِ سواءٌ من منظورٍ ذي مَنزَعٍ نسائيٍّ، أم من منظورٍ تاريخيٍّ أم من منطلقٍ صحفيٍّ أكثرَ منه علميًّا.

وهذه الوضعيةُ العموميةُ واللامتحدِّدةُ للجسدِ هي ما يدفعُ الدراسةَ إلى الانطلاقِ من شموليةِ المفهومِ للوصولِ إلى تجذُّراتِهِ الخصوصيَّةِ في الحقوقِ والممارساتِ.

ويبدو منذُ البدءِ أن ثَمَّةَ صعوباتٍ منهجيةً كبرى تقفُ وراءَ كلِّ تَعامُلٍ تحليليٍّ مع الجسدِ؛ وذلكَ لأنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بكيانٍ إشكاليٍّ يغدو من الكتاباتِ القليلةِ في هذا المجالِ، وما هو موجودٌ منها ينحو باتجاهِ التركيزِ على قضايا محدَّدَةٍ.

بَيْدَ أنَّ ما يهوِّنُ من الأمرِ هو كونُ دراستِنا هذه تتعاملُ مع خطاباتٍ لها منطِقُها اللغويُّ والفقهيُّ والتاريخيُّ ألا وهي خطاباتُ الفقهِ الحنفيِّ بتحوُّلاتها (وتساؤلاتِها).

وإنَّ الدراسةَ لتنطلقُ في بيانِها لحقوقِ الجسدِ بقراءةٍ جديدةٍ من مفترضٍ يتمثَّلُ في أنَّ الجسدَ مُحَدِّدٌ أساسيٌّ تنهضُ عليه الممارسةُ الإيمانيةُ للمسلمِ ليغدو نموذَجاً قيميًّا وسلوكياً.

من هنا أتت الدراسةُ لترفعَ الحُجُبَ المسدَلَةَ على الجسدِ وحقوقِهِ.

فماذا عساها أن تقدِّمَه المحاولةُ بين يَدَي موضوعٍ كهذا؟ وهل ثَمَّةَ قراءةٌ جديدةٌ تحملُها هذه الدراسةُ؟

من هنا تلتزم الدراسةُ في هذا الفصلِ باستنطاقِ المادَّةِ اللُّغَويَّةِ والاصطلاحيَّةِ ثم بيانِ صورةِ الجسدِ في ثقافتِنا الإسلاميَّةِ والنظرةِ الشرعيَّةِ للجسدِ.

حتى إذا استتب للدراسةِ ذلكَ، كانَ المجالُ فسيحاً أمامَها لمعالجةِ حقوقِ الجسدِ من منظورِ الروايَةِ الفقهِيَّةِ الحنفيَّةِ نموذجاً.

1.2 الجسدُ ومتعلقاتُه في قراءةٍ معجميّةٍ واصطلاحيّة.

1.1.2 التعريفُ بالجسدِ معجماً واصطلاحاً.

الجسدُ: وهو جسمُ الإنسانِ، ولا يُقالُ لغيرِه من الأجسامِ المتغذّيَةِ، ولا يُقالُ لغيرِ الإنسانِ جسدٌ من خلقِ الأرضِ، والجسدُ: البدنُ، تقول منه تَجَسَّدَ كما تقول من الجسم: تَجَسَّمَ[1].

إلا أنّنا نَجِدُ أنَّ في تفسيرِ كَلِمَةِ جسدٍ آراءً كثيرةً منها: رأيُ ابنِ سيرَةَ: حيثُ قالَ إنَّهُ قد يُقَالُ للملائكةِ والجنِّ جسدٌ[2]، وهناكَ رأيٌ يقولُ: بأنَّ كلَّ خلقٍ لا يأكلُ ولا يشربُ من نحوِ الملائكةِ والجنِّ ممَّا يعقلُ فهو جَسَدٌ[3].

والجاسدُ من كلِّ شيءٍ: ما اشتدَّ ويَبُسَ. والجَسَدُ والجَسِدُ والجاسِدُ والجسيدُ: الدمُ اليابسُ وقد جَسِدَ.

وقيل للثوبِ **مُجَسّدٌ**: إذا صُبغ بالزعفران. والثوبُ المُجسَدُ: المُشبَعُ عُصفراً أو زَعفراناً[4].

ويتعلقُ بالجسدِ ألفاظٌ أخرى تتردد على الألسنةِ كثيراً وهي البدَنُ والجسمُ فلا بُدَّ من بيانِ كلٍّ منهما بياناً معجمياً.

البدنُ: وبدنُ الإنسانِ جسدُهُ. والبدنُ من الجسدِ: ما سوى الرأسِ والشَّوَى، وقيل هو العضوُ؛ عن كراع، والجمعُ أبدانٌ.

---

1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، د.ط، د.ت، دار صادر بيروت، مادة جسد.

2) وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأنه كان لبني إسرائيل عجلٌ جسدٌ يصيح لا يأكل ولا يشرب لقوله تعالى: (فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ) طه/88.

- ويفسر ابن إسحاق الجسد في الآية بأنه الذي لا يعقل ولا يميز إنما معنى الجسد معنى الجثة فقط، وعلّق على قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لاَ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) الأنبياء/8، فقال: ومعنى ذلك: وما جعلناهم ذوي أجساد إلا ليأكلوا الطعام، وذلك لأنهم قالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام. وهذا يدل على أن ذوي الأجساد يأكلون الطعام، والملائكة، روحانيون لا يأكلون الطعام وليسوا جسداً.

3) يرد على هذا الرأي من خلال ما سبق في الهامش رقم (2).

انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة جسد.

4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة جسد.

والرجلُ البادنُ، أي السمينُ[1].

أمَّا الجسمُ: فهو جماعةُ البدنِ أو الأعضاءِ من الناسِ والإبلِ والدوابِّ وغيرِهِم من الأنواعِ العظيمةِ الخَلْقِ.

والجُسمان: جماعةُ الجسمِ والجُسمان: جسمُ الرجلِ، ويُقال إنّه لنحيفُ الجُسمان ورجلٌ جُسمانيٌّ: ضَخْمُ الجُثَّةِ[2].

وبعدَ بيانِ مفهومِ الجسدِ لُغَةً، والألفاظِ المتعلّقَةِ بهِ من جسمٍ وبدنٍ، يظهرُ للدراسةِ أنَّ لفظَ الجسدِ هو اللَّفظُ الذي يصلحُ أن يوسَمَ في هذه الدراسةِ والذي يمثل بُعداً طبيعياً من أبعادِ الطبيعةِ البَشَرِيَّةِ.

وتتساءلُ الدراسةُ بعدَ ذلكَ ما هو مفهومُ الجسدِ في فكرِنا الإسلاميِّ وما المقصودُ بالجسدِ في هذه الدراسة؟

مفهومُ الجسَدِ في الفِكرِ الإسلاميِّ.

---

1) وللكلمة معانٍ لغوية أخرى، منها:
البَدَنَ: الوعلُ المسن، أي كبير السن، والبدانة هي كثرة اللحم، نقول بَدُنت المرأة، أي سمنت،والبَدْنُ: السِّمَنُ والاكتناز، والبَدَنُ: شبه درع إلا أنه قصير، واستدل من ذهب إلى هذا أن علياً بن أبي طالب لما خطب فاطمة رضي الله عنها، قيل له ما عندك، قال فرسي وبَدَني، أي درعي، فالبَدَن هو الدرع من الزرَد، وقيل هي القصيرة منها، وفي حديث مسح الخفين فأخرج يَدَه من تحت بَدَنِهِ؛ استعار البدن ههنا للجبة الصغيرة تشبيهاً بالدرع.
– انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (بدن).

2) وهناك معانٍ أخرى منها والجسام: الأمور العظام، والجُسْمُ الرجال العقلاء، والجَسِيمُ: ما ارتفع من الأرض وعلاه الماء، قال الأخطل:

فما زال يسقي بطن خبتٍ وعرعرٍ ... وأرضَهُما، حتّى اطمأنَّ جسيمُهَا

والأجسم الأضخم، وبنو جوسم: حيٌّ قديم من العرب، وجاسمٌ: موضع بالشام.
– انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (جسم).

يُمَثِّلُ الجَسَدُ في الفِكرِ الإسلاميِّ الصورةَ التي تشتغِلُ داخلَ خطابٍ ما، ويُكشَـفُ بالجسدِ عن حقيقةِ المنزلةِ الإنسانيَّةِ بوجهيها[1].

والجسدُ في الفكرِ الإسلاميِّ هو واحدٌ، ولكنَّه ذو صورٍ وجوانبَ متعددةٍ متنوعـةٍ (دينيةٍ وأخلاقيةٍ وفلسفيةٍ وأدبيةٍ).

ويمثلُ الجسدُ في فكرِ علماءِ المسلمين الوحدَةَ التي تسمُ وجودَ الكائنِ في العـالمِ وهدفيَّةِ الوجودِ الذاتيِّ للإنسانِ، وهذه الوحدةُ تتميزُ بأنَّها ذاتُ ميسَـمٍ ثقـافيٍّ ورمـزيٍّ وتعبيريٍّ[2].

ويمثِّلُ الجسدُ البعدَ الماديَّ في الطبيعةِ الإنسانيَّةِ، يقولُ أبو بكـر الـرازيُّ فـي رسالَتِهِ عن الطبِّ الروحانيِّ): "إنَّ الجسدَ ليسَ من جوهرٍ باقٍ غيرِ متحلِّلٍ بل هـو مـن جوهرٍ سيَّالٍ متحلل"[3].

فالإسلامُ يعترفُ بالبُعْدِ الجسديِّ (الماديِّ) في الإنسانِ ويعترفُ بحقوقٍ تثبُتُ لهذا الجسدِ بل إنَّه يُعدُّ المحافظةَ على هذه الحقوقِ إنَّمَا هي ضروراتٍ واجبةٍ.

وهذا البُعدُ الجسديُّ في التَّصَوُّرِ الإسلاميِّ ما هو إلا أمانةٌ عند الإنسـانِ، مِـن واجبِهِ أن يحافظَ عليهِ ويُلَبِّي احتياجاتِهِ من غِذَاءٍ كافٍ، ونَوْمٍ ورَاحَةٍ ومَلْـبَسٍ ومَسْـكَنٍ ومَنْكَحٍ حلالٍ وتداوٍ[4].

فَيَتَبَيَّنُ من كلِّ ما تقدَّمَ أنَّ الإسلامَ يعترفُ بأهمِّيَّـةِ البُعْـدِ الجِسـميِّ والمـاديِّ وبِحَاجَاتِهِ وحُقُوقِهِ، ويدعو لتلبِيَتِهَا في حُدودِ الاعتدالِ والقيمِ التي أتـى بهـا، ليكـون

---

1) الوجه الأول: وهو الوجه الإنساني الحي والذي ينطوي على إمكانية الفعل والتخيل والإبتكار والوجه الثاني هـو الوجه المأساوي الذي يشي بغياب الجسد واستلابه بزمنيته وعجزه ونهايته المحتومة.انظـر الـوهبي، منصـف الوهيبي، الجسد وصورته وحقوقه في الإسلام، بحث منشور في حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002، بيروت، ص 282.

2) الزاهي، فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، د.ط، 1999، أفريقيا الشرق بيروت، ص 32.

3) انظر الشيباني، عمر التومى الشيباني، مفهوم الإنسان في الفكر الإسـلامي، ط1، 1987، الـدار الجماهيريـه، طرابلس، ص51.

4) انظر الشيباني، مفهوم الإنسان، مرجع سابق، ص 65.

المسلمُ بذلكَ صاحبَ جسدٍ قويٍّ، جسدٍ قادرٍ على العملِ والإنتاجِ وتأديةِ ما عليهِ من واجباتٍ دينيةٍ كالفرائضِ والشعائرِ.

أمَّا الجسدُ المقصودُ في هذهِ الدراسةِ فهو ذلك الجسدُ الذي يتبادرُ للذهنِ عندَ إطلاقِهِ، فهي تتركُ الحريةَ لكُلِّ مطَّلعٍ على فَهْمِ الجَسَدِ البَشَرِيِّ الفَهْمَ الَّذِي يَتَبَادَرُ للذهنِ عندَ إطلاقِهِ دونَ تحديدٍ.

وذلكَ لجعلِ المُنفَتَحِ أمامَ الدراسةِ وللمحاورةِ والخوضِ في سبرِ الإنسانِ لدراسةِ الجسدِ المرئيِّ والجسدِ المتخيَّلِ والجَسَدِ الاجتماعيِّ والجَسَدِ الدينيِّ والجَسَدِ السِّيَاسيِّ.

وإذا أخذنا الإشاراتِ اللُّغَوِيَّةَ السابقةَ الذكرِ في الحسبان أدركنا وللوهلة الأولى أن صورة الجسد لا يمكن إلا أن تكون متشعبة الأبعاد متعددة الجوانب لغة واصطلاحاً.

ولا يمكن أن تجد الدراسة بياناً أصدق وأشمل من بيان رب العزة في الإجابة عن التساؤل السابق حول ماهية الجسد وحقيقته في الفكر الإسلامي.

قال تعالى: "وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ"[1].

قال تعالى: "لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"[2].

وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ"[3].

وقوله تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ من سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"[4].

---

1) سورة الذاريات، آية20.

2) سورة التين، آية4.

3) سورة الانفطار، آية 6-8.

4) سورة المؤمنون، آية 12-15.

ويسترسل القرآن الكريم في بيان هذه النظرة للجسد في سياقٍ عام تمتزج بها الأبعاد الطبيعية للإنسان فيأتي البيان في قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[1].

والناظر في كتاب الله يجد أن الله سبحانه وتعالى أعطى الصورة التي يجب أن يكون عليها الجسد وأنه ذو حقوق تتجلى في التسامي والإشباع وجعل تحقيق المتعة البدنية المشروعة مدخلاً لخلق الطمأنينة الدينية.

قال تعالى: "**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**"[2].

وقال تعالى: "**وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً**"[3].

وقال تعالى: "**يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**"[4].

وقال تعالى: "**وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**"[5].

ما هذه النصوص القرآنية وغيرها إلا تأكيد على أن الإسلام كانت نظرته للجسد ممتزجة مع أبعاد الطبيعة الإنسانية الأخرى بل هي متوازنة فلم يطغى بُعدٌ على آخر.

فما هي أبعاد الطبيعة الإنسانية المرتبطة بالجسد وما العلاقة التي تربطها بالجسد؟ وبيان ذلك في المطلب الثاني.

---

1) سورة الإسراء، آية70.
2) سورة الملك، آية 15.
3) سورة النبأ، آية 9-10.
4) سورة الأعراف، آية 31-32.
5) سورة آل عمران، آية 180.

2.1.2 الألفاظُ ذاتُ الصلةِ بالجسدِ (أبعادُ الطبيعةِ الإنسانيَّةِ) (العقل والروح).

أولاً: البعد العقلي في الإنسان.

لقد وَرَدَ ذِكْرُ العقل كلفظ في معاجم اللغة لعدة معانٍ، فكان منها، العقل: أي الحجر والنهي، وهو ضد الحمق. والجمع منه عقول، قال سيبويه: هو صفة، ويقول ابن الأنباري: رجلٌ عاقل: أي الجامع لرأيه وأمره، والعاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها أخذاً من قولهم: قد أُعتقل لسانه: إذا جلس ومنع الكلام، وقيل: العقل هو التمييز الذي يتميز الإنسان به عن سائر الحيوان[1].

ولقد أكد الإسلام على أهمية هذا البعد، وذلك لأنه الصفة التي تميَّز بها الإنسان عن سائر مخلوقاته، وبه يفهم الإنسان ويتصرف ويدرك ويتعلم.

وبالعقل يستطيع الإنسان استجلاء أحكام الله، وحصر الوجوه الممكنة للمعاني التي يحتملها للنص الظني في دلالته، ثم ترجيح أحد هذه الوجوه الممكنة[2].

أما بالنسبةَ إلى نظرة الإسلام إلى العقل فقد تمثلت في آياتٍ من القرآن الكريم والتي ترفع من شأن العقل وإعماله لإدراك أحكام الله من خلال النصوص القرآنية التي تحثّ على النظر والتدبّر.

قال تعالى: "**وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلمُوْقِنِيْنَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُوْنَ**"[3].

وقال تعالى: " **وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** "[4].

وقال تعالى: " **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ** "[5].

---

1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (عقل).

2) انظر: الشيباني، عمر التومي الشيباني، مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، ط1، 1987، الدار الجماهيرية للنشر، مصر، ص78.

3) سورة الذاريات، آية 20-21.

4) سورة الإسراء، آية 36.

5) سورة الأنفال، آية 22.

وقال تعالى: " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ، ثُمَّ اللهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ، إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[1].

أما بالنسبة إلى العقل والمحدودية، فلا تجد الدراسة توضيحاً أكثر مما قاله الغزالي، حيث قال: "إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرعُ لن يتبين إلا بالعقل،؛ فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، والعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع، ولن يغني شعاع ما لم يكن البصر"[2].

ويضيف بقوله: "إن العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب، وإن كان محتاجاً إليها، كما أن العقل غير كافٍ في استدامة صحة أسباب البدن بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية بطريق التعلم من الأطباء"[3].

أما علاء الدين الطوسي فيقول في ذلك: "فإن الوهم في الإلهيات مزاحم قوي للعقل بحيث تشتبه كثيراً أحكامه ويتعسر جداً التمييز بينهما، ولا تخلّص من هذا إلا بالرجوع إلى ذلك المتمسك الوثيق وليس له سوى ذلك طريق، ومن اقتحم البحر الخضمّ بدون سفينة فهو لا بد غريق"[4].

من هذا المنطلق جاءت الآيات القرآنية سالفة الذكر تحثّ العقل على التدبر والنظر والتأمل من أجل الوصول إلى الأمور الإلهية بحقائقها مع الاعتماد على النصوص القرآنية وسنة الرسول –صلى الله عليه وسلم– في ذلك.

أما البعد الثالث في الطبيعة الإنسانية فهو: البعد الروحي.

---

1) سورة العنكبوت، آية 20.

2) مرحبا، محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط2، 1981، منشورات البحر المتوسط وعويدات، بيروت، ص642.

3) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص642.

4) الطوسي، علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة، تحقيق رضا سعادة، ط1، 1990، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص59.

والرُّوحُ بالضَمِّ في كلام العرب تعني: النفخ، وسمي روحاً لأنه ريح يخرج من الروح، ومن ذلك قول ابن الرمّة في نارٍ اقتدحها وأمر أصحابه بالنفخ فقال:

فقلتُ له: ارفعها إليك واحْيِها

بروحك واجعله لها قيتَةً قَدْراً

والرَّوْحُ: الرحمة، والرُّوح: النفس، والجمع أرواح.

وقيلَ الرُّوحُ والنفس واحدة غير أن الروح مذكر والنفس مؤنث، والروح ما بــه حيــاة الأنفس.

وزادَ صاحبُ اللسانِ أنَّ الرّوح هو الذي يعيش به الإنسان لم يخبر الله تعالى به أحداً من خلقه ولم يعطِ علمَهُ العباد[1].

والرَّوْحُ إنما هو النَّفَسُ، فإذا خرج لم يتنفس بعد خروجه، وهو جارٍ فــي جميــع الجسد، وهو بالفارسية (جان)، وفي اللسان أيضاً الرُّوح الفــرح، والــرُّوح: القــرآن، والرُّوح: الأمر، والرُّوح: النَّفس.

أمَّا الروحاني: فيذكر أن الملائكة منهم روحانيون، ومنهم من خلق مــن نــور، ومن الروحانيون: جبريل وميكائيل وإسرافيل. ويزيد على ذلك أن الروحــانيين: أرواح ليست لها أجساد، ولا يقال لشيء من الخلق روحاني إلا للأرواح التي لا أجساد لها مثل الملائكة[2].

أما مفهوم الروح في الفكر الإسلامي:

فإنه لا يتعدّى المعاني اللغوية السالفة الذكر، فهي من الأمور التي من أمــر الله، ولا يعلم ماهيتها إلا الله، أما معرفة الإنسان بها فتنحصر في أنها تحل بالجسد فتظهــر عليه علامات الحياة والإدراك والوعي، ورغم ذلك نجد أن بعض الفلاسفة من المسلمين

---

1) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (روح).

2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (روح).

تعرضوا لها بإشارات وتحدثوا عن خصائصها[1].

ويبقى الفكر الإسلامي متقيداً في إجابته عن ماهية الروح بقوله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً"[2].

أما العلاقة بين هذه الأبعاد الثلاث فهي علاقة ترابط وتكامل وتفاعل بحيث يرتبط بعضها ببعض ويكمل بعضها البعض، ويؤثر بعضها على بعض.

وما الإنسان إلا تمازج بين هذه الأبعاد الثلاث.

يقول سيد قطب: "**الإنسان في التصور الإسلامي هو هذا الكائن بعينه الذي يدبُّ على الأرض بفرديته العميقة وجماعيته العميقة كذلك ، بحوافزه الفردية التي لا بد أن تراعى وأن تلبى، وحوافزه الجماعية التي لا بد أن تراعى وأن تلبى، بكينونتـه هـذه المزدوجة الممتزجة المتنوعة الطاقات والاستعدادات الجسمية العقلية الروحية التي لا تنفصل ولا يتوارى عنصر من عناصرها الممتزجة المركبة والتي لا بـد أن تراعـى جميعها وأن تلبى، وأن يعمل حساب الفارق العميق بينها وبين الآلـة والحيـوان...، ومن هذه القاعدة يأخذ الإسلام بيده ليرتفع به إلى أقصى درجات الكمال المقـدر لـه بحسب تكوينه ويحترم ذاته وفطرته وكينونته الفريدة، ويضع له المناهج التي تعامـل هذا الإنسان وهو فرد وتعامله وهو عضو في جماعة، كما تعاملـه وهـو فـي هـذه الكينونة المزدوجة الممتزجة المركبة... ومع اعتبار الإسلام لإنسانية الإنسان هذه من جميع الوجوه... إن هذا المقام الذي تجلوه الإشارات، والذي أعطاه الله لهذا الكـائن، لم تعطه إياه كل فلسفة عصر التنوير ولا إعلان حقوق الإنسان، ولا كل أولئك الذين لا**

---

1) ولمعرفة المزيد عن ذلك انظر: الطوسي، علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص635.
ابن القيم، شمس الدين أبي عبدالله بن قيم الجوزية، الفوائد، ط5، 1984، دار النفائس، بيروت، ص10 وما بعدها
ابن القيم، أبي عبدالله بن القيم الجوزية، الروح، د.ط، 1998، المكتبة العصرية للطباعـة، بيـروت، ص248-307
الصباغ، محمد بن لطفي الصباغ، الإنسان في القرآن، ط1، 1992، المكتب الإسلامي، بيروت، ص269 ومـا بعدها.

2) سورة الإسراء، آية 85.

يعطونه ما أعطوه إلا ليتخذوا من ذلك ستاراً للشرود من ألوهية الله، أنهم لم يعطوه إلا ما يفسده ويجافي فطرته"[1].

2.2 تكريم الجسد بين النظرية والتطبيق.

قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"[2] صدق الله العظيم.

تعتبر هذه الآية القرآنية أبرز نصٍ تأسيسي لمفهوم حقوق الإنسان في الإسلام حيث تظهر فيها صورة التكريم للإنسان، يعضدها بعدٌ آخر وهو جعل الإنسان خليفة لله في الأرض.

قال تعالى: " ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ"[3].

فشملت هذه الآيات الإنسان بأبعاده الطبيعية البشرية؛ فالجسد يمثل معطى أولي فهو المنبع للحياة والحركة والفعل والوعي ويمثل هذا الجسد المجال التعبيري للإنسان فهو يظهر تعبيراته عبر صور متعددة فهناك تعبيرات حركية كالرياضة والمشي وهناك تعبيرات صامته كتعابير الوجه وسكون الأعضاء وهناك التعابير الإخبارية كإشارة الصم والعلاقات المتبادلة بين البحارة.

وتتساءل الدراسة هنا ما هي النظرة التي أحاطت بالجسد في شريعتنا السمحة؟ وكيف توصلت الشريعة الإسلامية بتصوراتها للجسد أن تنقل هذه التصورات من حيز النظرية إلى التطبيق ليصبح الجسد النموذج؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تجيب عنها الدراسة من خلال المطالب الآتية.

---

1) انظر: قطب، سيد قطب، التصوير الإسلامي، ط1، 1986، دار الشروق، القاهرة، ص375-376.

2) سورة الإسراء، آية 70.

3) سورة يونس، آية 14.

1.2.2 النظرة الشرعية والعالمية للجسد.

تنطلق النظرة الشرعية للجسد من مبدأ الكرامة والتكريم فلقد وفر الإسلام العظيم للجسد الكرامة من قبل أن يوجد ويولد حتى يتوفى بل بعد أن يُتَوفَّى فجاءت صور التكريم في القرآن الكريم للجسد متنوعةً لتظهر في تعددها كمالية التكريم للجسد الذي يشكل هدفيه الوجود الذاتي للإنسان.

ولا يسع الدراسة إلا بيان بعضٍ من هذه الصور التي وردت في كتاب الله سبحانه وتعالى لتمثل نظرة الإسلام إلى الجسد.

وأول هذه الصور هي التكريم بالخلق السوي.

قال تعالى: "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ، وَطُورِ سِينِينَ، وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"[1]. صدق الله العظيم.

ومن كرامة الإنسان حفظ حق الحياة له.

قال تعالى: "وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم"[2].

وقال تعالى: "وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ"[3].

ومن صور التكريم أيضاً تسخير ما في الكون له

قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"[4].

وقال تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء.."[5].

وقال تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ، وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً

---

1) سورة التين، آية 1-4.
2) سورة الأنعام، آية 151.
3) سورة التكوير، آية 8-9.
4) سورة الإسراء، آية 70.
5) سورة البقرة، آية 29.

تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ، وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ، أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ، وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ"[1].

وتتساءلُ الدراسة هل كانت النظرة العالمية في جميع الثقافات وفي عصرنا الحالي هي نفسها النظرة التي أطلقتها الشريعة الإسلامية المتسمة بالتكريم والحرية لهذا الجسد؟.

فرغم الدساتير والقوانين العالمية التي صدرت لتدافع عن الإنسان الجسد وحقه في النمو والحرية والكرامة إلا أننا نجد أن هذه الدعوات لحماية حقوق الجسد بما يسمى (بالبعد الطبيعي) للإنسان قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالاجتماع الإنساني، الأمر الذي جعل الجسد يخضع لإرادة المجتمع، فتدخل المجتمع في تكوين هذا الجسد استناداً إلى تصورات كل مجتمع، فأثر هذا الأمر على الخصائص النفسية والعقلية حتى انحرف المزاج النفسي الأهلي والتطور العقلي الطبيعي للجسد، فبدأوا بالاستنساخ ثم الإجهاض ثم تغيير الخِلقة والتشكيل فيها، وبعدها التدخل في الموت ليجعلوا منه صورةً حضارية بما سموه (بالموت الرحيم) ثم الجثة بالحرق أو التحنيط أو غيرها من صور الدفن في هذه المجتمعات المنحرفة.

والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن يفقد الإنسان بأبعاده الطبيعية حقه في الكرامة التي أصّلها له الإسلام وحقه في الحرية والإرادة[2].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد في النظرة العالمية للجسد بل تعدى ذلك إلى أن الكرامة والحرية أصبحت عبارة عن امتياز تمنحه الدول الكبرى التي استبدت بأحكامها وربطت هذا الامتياز بتطبيق قوانينها من الآخر.

---

1) سورة النحل، آية 12-18.

2) سلامة، يوسف سلامة، إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، إصدار 2002، (حقوق الإنسان) ط1، ص655.

ولنا الصورة الجلية الواضحة التي ترسم معالم هذه السياسة الدولية التي تحاول إبعاد كل ما من شأنه أن يجعل من الشريعة الإسلامية فقه محل؛ فالصورة تظهر في كل دولةٍ وبقعةٍ من الأرض يعانون أهلها ويلات الاستعمار والحروب والفتن.

ولنا في القريب مثال.

فالجسد الفلسطيني أي الذي ارتبط بالأرض الفلسطينية كي يعيش بها لا نرى لهذا الجسد حقوقاً يتمتع بها كما هو الحال في الجسد اليهودي المستعمِر من منظور هيئة الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان، فهذا الجسد يضرب وينال من العذاب ما ينال، ويقتل بأساليب لا تَليق بالصورة الحضارية التي تدعو لها الدول الكبرى، فلا يفرق بين طفل صغير ورجل كبير أو بين امرأة ورجل، فالكل سواسية أمام البندقية الصهيونية.

فكم من هذه الأجساد قد حُرمت أن تتجول في سماءات فلسطين والمسجد الأقصى فماتت وهي في **غياهب السجون**، ولا يسع الدراسة إلا أن تقول صورة الجسد في فلسطين وفي العراق وفي كل بلدٍ مسلمٍ مستعمرٍ **ظاهرة للعيان لا تحتاج إلى شرحٍ وتصويرٍ في ظل وجود هذه الفضائيات التي تنقل الصورة لهذا الجسد والصوت معاً.**

أما صورة الجسد الآخر في هذه الحضارة التي تقف في طريق حضارة الإسلام وأهله، فهي صورة سلب الكرامة والعفة لهذا الجسد، تمثلت بالتعري والسفور وكشف العورات وإباحة التمتع بالجنس بطرق شتى، ويظهر ذلك كله تلميحاً لا تصريحاً من خلال ما نراه في الواقع المعاش ووسائل الاتصال الحديثة المتمثلة بالفضائيات والانترنت وغيرها من الوسائل الموجهة توجيهاً سلبيّاً يتنافى مع كرامة هذا الجسد وعفّته التي يدعو لها الإسلام وكل ضمير حيٍّ في المجتمعات الإسلامية المختلفة، فظهر أنين الجسد المتعب المعذب في المجتمعات الإنسانية، وظهر من يدافع عنه وعن حريته وكرامته من خلال صرخات استغاثة أطلقتها المنابر، والمؤتمرات العالمية والإسلامية

والكتابات الفكرية[1] العربية والإسلامية.

ولا يسع الدراسة إلا أن تتساءل أمام هذه الصورة تساؤلات تجعل في هذا الموضوع منفتحاً نحو الدراسة والبحث.

فهل ما زال أمام البحث مجال لإيقاف توالد بذور الهدم لهذا الجسد؟

وهل تبقى الدراسات ساكنةً على كبتٍ وصامتةً على محذور أم لا بد لها من التحرك في إطار إنساني شامل دون خوفٍ أو وَجَلٍ؟.

وهل يستطيع العالم بشتى ثقافاته أن يستوعب مقولة ابن العربي: "إن النشأة بكمالها روحاً وجسداً وعقلاً خلقها الله، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها ومن تولّاها بغير أمر الله فقد ظلم نفسه وتعدى حدّ الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارة الأرض، فلا بدّ من مراعاة النشأة الإنسانية وأن إقامتها أولى من هدمها"[2]؟.

ويتبادر للدراسة بعد هذه التساؤلات أن تنوّه إلى أن معالجة حقوق الإنسان ومن بينها الجسد في الفكر الإسلامي لم يكن يوماً ما صامتاً أو ساكناً، بل كانت مفاهيم الفكر

---

1) انظر: الكيلاني، شمس الدين الكيلاني، مفاهيم حقوق الإنسان في المذاهب الإسلامية، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002 (حقوق الإنسان)، ط1، ص309.

- الوهيبي، منصف الوهيبي، الجسد صورته وحقوقه في الإسلام، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، ط1، ص309، (حقوق الإنسان في الفكر العربي).
- أبو ستة، سلمان أبو ستة، حقوق اللاجئين الفلسطينيين، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، (حقوق الإنسان في الفكر العربي)، ط1، ص519.
- السيد، رضوان السيد، مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، (حقوق الإنسان في الفكر العربي)، ط1، ص557.
- السامرائي، فاروق السامرائي، حقوق الإنسان في القرآن الكريم، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، ط1، ص77.
- الموسوي، محسن الموسوي، تساؤلات الرواية العربية في حقوق الإنسان، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، (حقوق الإنسان في الفكر العربي)، ط1، ص1081.

2) انظر: ابن العربي، محيي الدين أبو بكر محمد بن العربي، رسائل ابن العربي، ص284، نقلاً عن مناع، هيثم مناع، الإنسان الكامل في الثقافة العربية الإسلامية، بحث منشور، مركز دراسات الوحدة العربية، إصدار 2002، ط1، ص377.

أولاً: مفهوم الحق لغة لدى الرواية الفقهية.

الحق لغة: هو نقيض الباطل، وجمعه حقوق.

قال أبو إسحاق: الحق أمر النبي وما أتى به من القرآن.

ونقول حقَ الأمر: كان منه على يقين.

والحق من أسماء الله تعالى، وقيل من صفاته[1].

قال ثعلبة في قوله تعالى: "**وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ**"[2]، الحق هنا هو الله عز وجل، ويجوز أن يكون هنا الحق التنزيل.

وقوله تعالى: "**وَجَاءتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ**"[3] أي جاءت السكرات التي تدل الإنسان أنه ميت بالحق أي بالموت الذي خُلِق له.

ومن معاني الحق: الوجوب والثبات، قال تعالى: "**لَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ**"[4]، أي وجبت وثبتت[5].

تعريف الحق عند فقهاء المسلمين.

يعرف الشيخ الزرقا الحق بأنه: اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً[6].

فشمل التعريف الأمور التالية:

أولاً: أن الحق في الشريعة هو إرادة الشرع؛ فالحقوق منح إلهية تستند إلى المصادر التشريعية.

---

1) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (حقق).

2) المؤمنون، 71.

3) ق، 19.

4) الزمر، 71.

5) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (حَقّ).

6) انظر: الزرقاء، مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي، ط1، 1999، دار القلم، دمشق، ص19.

- الزحيلي، وهبه الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته، ط3، 1989، دار الفكر، دمشق، ج4، ص90.

ثانياً: السلطة إما أن تكون على شخص كحق الحضانة، أو على شـيء معـين كحـق الملكية.

ثالثاً: التكليف هو التزام على إنسان.

رابعاً: يبين التعريف أن الحق هو علاقة اختصاصية بشخص[1].

أما صاحب الحق فهو الله تعالى في الحقوق الدينية، أما في الحقوق الأخرى فهو الشخص الطبيعي (وهو الإنسان منذ ظهور بعض خلقه) أو الاعتباري (كالشركات)[2].

وتنقسم الحقوق عند الحنفية إلى:

1. **حقوق تخلص إلى الله تعالى** من شرائعه وهـي قسـمان: مـا لـيس بعقوبـة (كالعبادات) وما هو عقوبة تسقط بالشبهات (كحـد الزنـا والقـذف والسـرقة والحرابة...)[3].
2. **حقوق تثبت للعباد** وهي ثلاثة أقسام: ما فيها إلزام، وما ليس فيها إلزام، وحقوق فيها إلزام بوجه دون وجه[4].
3. **حقوق مشتركة**، وهي حقوق يجتمع فيها حقان: حق الله وحق الشخص وإمـا أن يغلب فيها حق الله أو حق الشخص[5].

والأمثلة على ذلك كثيرة في كتب الفقه [6]،ولنا في حدّ القذف مثالاً؛ فحقّ الله فيه: صيانة أعراض الناس، وحقّ المقذوف: دفع العار عنه وإثبات شـرفه، وحـقّ الله فيـه غالب[7]. **ذلك هو مسلك الفقهاء في النظر إلى الحقوق، وهذا المسلك لا يختلف عمـا**

---

1) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج4، ص9

2) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج2، ص10-11.

3) انظر: النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج2، ص56.

4) انظر: النسفي، كشف الأسرار، مرجع سابق، ج2، ص58 وما بعدها.

5) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج4، ص15.

6) انظر كتب الفقه الحنفي التالية: (ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الـدر المختـار، الكاسـاني، بـدائع الصنائع، الميرغناني، الهداية شرح البداية، وغيرها من كتب الحنفية الأخرى).

7) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج2، ص15.

هو متعارف اليوم عليه في الحقوق إلا في مسألة الشكل وطريقة التعبير، أما من حيث جوهر هذه الحقوق فهو واحد.

وما هي مهمة الدراسة في هذا البحث إلا التعامل مع الحقوق والتي تختص بالجسد من منظور الرواية الفقهية الحنفية بصورة تحتفظ بتاريخية الرواية الحنفية من جهة، وترتفع بدرجة الوعي بمضامينها وآفاق التفكير التي تسمح به هذه الرواية إلى مستوى واقعنا المعاش.

وهذا ما أطلقت عليه الدراسة بتحولات السؤال في الرواية الحنفية.

أما بالنسبة إلى صورة الجسد في خطاب الرواية الفقهية الحنفية، فهي نفسها تلك الصورة التي رسمها القرآن الكريم للجسد، والتي عُدّت الأساس في تكوين صورة الجسد وحقوقه في الرواية الحنفية.

هي الصورة التي تتجلى فيها حقيقة خلق الإنسان ومن ثم تكريمه، وبيان سبب هذا التكريم.

فكانت صورة تمظهر هذا الجسد ظاهرة في كتب الحنفية عندما ابتدأت بالطهارة والغسل وهذا يخص الجسد، وإن دل فإنما يدل على الاهتمام الكبير الذي أحاطوا به الجسد لإظهار صورة التكريم له.

وجاءت الدراسة لتظهر صورة التكريم التي أحاطت الجسد وحقوقه في الرواية الحنفية التي بدأت بصورة التكريم قبل خلق الجسد، وانتهت بالتكريم بعد الموت.

قال تعالى: "**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**"[1].

وبالنظر إلى كتب الحنفيّة لا تجد الدراسة باباً من أبواب الفقه إلاّ وقد تعرض للجسد وحقوقه تلميحاً وتصريحاً، فأظهر حقوق هذا الجسد من لحظة اعتباره وظهور بعض خلقه وهو في رحم أمّه إلى ما بعد الموت والدفن.ولا يسع الدراسة إلا القيام بتبويب هذه الحقوق التي تثبت للجسد من منظور الرواية الفقهية الحنفية نموذجاً.

---

1) سورة الإسراء، آية 70.

الفصل الثالث

حقوق الجسد بين الواقع المعاش وتحولات السؤال في الفقه الحنفي

تمهيد:

يثير الواقع المعاش إشكالاتٍ نظريةً كبرى، وأسئلة في الفكر والفقه لا حصر لها في مجال حقوق الجسد، وتتجه هذه الدراسة نحو تساؤل من التساؤلات المغيِّبة في موضوع حقوق الجسد، تساؤلٍ يُظْهِرُ أهمية التفكير في القضايا التي تسهم في مزيد من تكريس مبادئ وحقوق الجسد في واقعنا وثقافتنا.

فبأي أنواع الحقوق يندرج حق ملكية جسد الإنسان؟

وللإجابةِ عن هذا التساؤلِ يحسن أولاً بيان مفهوم الملكية.

الملكية في اللغة: احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به، أي الانفراد بالتصرف فيه[1].

وقد عرَّفَ الفقهاءُ المُلْكَ بتعاريفَ متقاربة[2]، وكان من بينها:

"قدرةٌ يثبتها الشارعُ على التصرفِ في المحلِّ شرعاً"[3].

ويترتبُ على هذا المفهومِ تساؤلٌ آخرُ:

---

(1) ابن منظور، جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة ملك، د.ط، سنة1995، دار الفكر للطباعة، بيروت، ص11.

(2) عرفها المالكية: تمكن الإنسان شرعاً بنفسه أو نيابة عنه من الانتفاع بالعين فهي تعبير عن العلاقة بين المال والإنسان.

وعرفها الشافعية: بأنها الاختصاص الحاجز، أي الاختصاص بالشيء المانع لغيره من الانتفاع به والتصرف فيه. ويعرفها الشيخ مصطفى الزرقا بأنها: اختصاص حاجز شرعاً صاحبه إلا لمانع.

انظر: الزرقا، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط9، 1996، مطابع ألف باء، دمشق، ج1، ص241.

انظر: أبو زهرة، محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، د.ط، 1996، دار الفكر، القاهرة، ص63-66.

(3) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد، شرح فتح القدير للعاجز الفقير، دار إحياء التراث، بيروت، ج5، ص74.

هل أعطى الشارعُ الإنسانَ هذه القدرةَ -التي أُشيرَ إليها في التعريف- على التصرف في جسده، أم لم يعطِه ذلك؟

يأتي الجواب على تلك التساؤلات بقوله تعالى: "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"(1) صدق الله العظيم.

فيظهرُ من خلال هذه الآية الكريمة أنّ ملكيّةَ جسد الإنسان هي حقٌّ من حقوق الله وحده لا شريك له، فهو -سبحانه- المالكُ الحقيقيُّ لجسدِ الإنسانِ، فلا يغيبُ عن أذهاننا أن الله - سبحانه وتعالى- هو المالك المطلقُ لكلِّ ما في الكونِ، وأما ملكيةُ الإنسان للأشياء فهي ملكية محدودة؛ فالأصل في جسد الإنسان الحرمةُ، وعدم البذل، إلاّ إذا كانت المصلحةُ في بذله أكبرَ من المصلحة في بقائه، كما هو الحالُ في القتال في سبيل الله صيانةً للدِّين(2).

فبيَّن أنّ الإنسان لا يملك جسده، لذا فإنَّ أيَّ تصرفٍ في الجسدِ لم يُسبَق بالإذنِ الشرعيِّ يُعَدُّ بلا ريب تضييعاً للأمانة العظمى، فيجرّ إلى عواقبَ في الدنيا والآخرة(3)، فالله - سبحانه وتعالى- مَنَحَ الإنسان سلطاناً على ذاته ليجعله بعد ذلك مسئولاً عن كيانه أمام الله.

قال تعالى: "وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً"(4).

بهذه الآية الكريمة، والتي تتكلم عن حواس خارجيَّةٍ من أعضاء في جسد الإنسان، إنما تثير تساؤلاً تطرحه الدراسة، وهو:

---

(1) آل عمران: 26.

(2) انظر: أبو زهرة، محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، د.ط، 1996، دار الفكر العربي، القاهرة، ص63-66.

(3) عقلة، محمد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، د.ط، سنة1989، مكتبة الرسائل الحديثة، ص21.

(4) سورة الإسراء: 36.

على عاتقِ مَنْ تَقَعُ المَسئوليةُ الجسديَّةُ؟ هذا ما ستجيب عنه الدراسة من خلال بيان أهميّة الجسد من حيث أنه ظرف الحياة ووعاؤها، خلقه الله تعالى، وامتن على خلقه به، وهذا يجعل الاعتداء عليه اعتداءً على خالقه؛ فالجسد يمثل الوعاء الذي يحمل الحقيقة، فبه يعملُ الإنسانُ، ويبتكرُ، ويحلمُ، ويكفيه أهميةً أنّه ينهضُ بأداءِ أعظمِ فريضةٍ في الإسلامِ، وهي الصلاةُ، سواءٌ بمعنى العبادةِ من ركوعٍ وسجودٍ، أم بمعنى الدعاءَ والرحمةَ والاستغفارَ؛ فالصلاةُ من هذا الجانبِ فعلٌ جسديٌّ[1].

أمّا بالنّسبة للمسؤوليّةِ الجسديّةِ؛ فإمّا أن يخاطَبَ بها الفردُ ذاتُه حينما يكونُ مُكَلّفاً، أو يخاطبَ بها وَلِيُّهُ إذا لم يكن من أهل التكليفِ الشرعيّ، والوليّ المخاطب هنا إمّا أن تكون ولايته بفضل القرابة، أو تكون بحكم الولاية العامّة[2].

ومسؤولية الفرد المكلّف به، إمّا أن تكون مسئولية وقائيّة وذلك بصون الجسد عن مسبّبات الأمراض، وإمّا أن تكون علاجية، وذلك بطلب العلاج والتداوي[3].

وعليه فإذا كان الإنسان مسؤولاً عن جسده وقاية، ومعالجة، **فهل هو مسؤولٌ في ذلك عن غيره من بني جنسه؟**

والحقيقةُ أنَّ الإسلامَ لم يترك أحداً من أهل التكليف ذكراً كان أم أنثى، إلاّ وجعل عليه مسئوليَّةً، وهذا ما أثبتته كثيرٌ من النصوصِ الشرعيّةِ، والتي منها:

قولُ الرسول صلى الله عليه وسلم: "كلّكم راعٍ ومسئولٌ عن رعيّته، فالإمام راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيته، والرجلُ في أهله راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيّتهِ، والمرأةُ في بيتِ زوجِها راعيةٌ وهي مسئولةٌ عن رعيّتها"[4].

---

(1) الوهيبي، حقوق الجسد في الإسلام، المنصف الوهيبي، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلمى الجيوسي.

(2) هلالي، عبدالله أحمد، الحماية الجنائية، دار النهضة، القاهرة، ص1، 1989.

(3) انظر المرجع السابق، ص73.

(4)البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفيّ، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب، ط3، 1987، بيروت، دار ابن كثير، حديث رقم 2278، ج2، ص848. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيريّ، (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد، د.ط، د.ت، بيروت، دار إحياء التراث العربي، حديث رقم 1829، ج3، ص1459.

فكلمة الإمام في الحديث تشملُ الإمامَ الأعظمَ، ومَن دونه من أُولي الأمرِ في شتّى الميادينِ القضائيّةِ والإداريّةِ.

وأمّا عبارة (كلّكم راعٍ...) فتشمل بكلّ تأكيدٍ كلَّ الذين من دون الإمام على اختلاف مناصبهم ونفوذهم.

ويفهم من هذا الحديث على أنَّ (**المكلّف يؤاخذ بالتقصير في أمر من هو في حكمه**) [1].

أمّا بالنّسبة إلى ماهية الجسد الآدميّ فبيان ذلك يظهر من خلال توضيح أطوار خلق الإنسان في القرآن.

قال تعالى: "**مَا لَكُم لاَ تَرْجُوْنَ لله وَقَاراً، وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً،...**" [2] صدق الله العظيم.

وقال عزّ من قائل: "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ، فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّىً...**"[3].

فالآية الكريمة حددت لنا أطوار خلق الإنسان، النطفة فالعلقة، فالمضغة المُخَلَّقَة، وغير المُخَلَّقَة، ثم العظام والعضلات ثم لحماً يكسو العظام، ثم (التصوير والتسوية والتعديل).

قال تعالى: "**الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُوْرَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ**"[4].

فيكون بذلك جنيناً، وتبدأ رحلة الجسد الآدميّ، ويأتي الإسلام ليصيغ حدود المسئولية الجسدية بنوعيها (**الوقائي**[5]، **والعلاجي**[6])، ومدى تفاعل المسلمين مع تلك الصياغة.

---

(1) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، (ت852هـ)، 1973، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار المعرفة، ج13، ص113.

(2) سورة نوح: 13-14.

(3) سورة الحج: 5.

(4) سورة الانفطار: 7-8.

(5) المنهج الوقائي: وهو منهج يعني بصون الجسم عن مسببات الأمراض التي بدورها تؤدي إلى هلاك الجسد.

(6) المنهج العلاجي: هو طلب العلاج والتداوي في حالة إصابة الجسد بأي مرضٍ أو عارضٍ صحي.

وقد التزمت الدراسةُ أنْ تبدأ بمعالجةِ الموضوعِ ضمنَ المراحلِ التي يمرُّ بها الجسدُ على النحو الآتي:

حقوقُ الجسدِ قبلَ الولادةِ (الجنين).

حقوقُ الجسدِ بعدَ الولادةِ.

حقوقُ الجسدِ بعدَ الموتِ.

1.3 حقوقُ الجسدِ قبلَ الولادةِ (طورُ النشأةِ والتكوينِ)

إشكالياتٌ معاصرةٌ اقترنت بحقوقِ الطفلِ قبلَ الولادةِ، كوّنت أسئلةً في الفكرِ والفقهِ لا حصرَ لها.

فهل استوعبت الروايةُ الفقهيةُ هذه الاشكاليات؟.

وما مدى مراعاةُ الجانبِ الجسديِّ في طورِ النشأةِ والتكوينِ في الروايةِ الحنفيةِ؟.

وهل استوعبت الروايةُ الحنفيةُ في نصِّها قضايا العصرِ المستجدَّةِ في حقوقِ الجسدِ قبلَ الولادة؟.

وما مدى التَّحَوُّلِ في روايةِ الأحنافِ في هذه المرحلةِ؟.

تثيرُ الدراسةُ هذه التساؤلاتِ وغيرها لتكون مفتتحاً لدراسة الجسد قبل الولادة (طور النشأة والتكوين).

قال تعالى: **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى"**[1].

لعل الناظر في خطاب القرآن الكريم يرى العناية الربانية التي أحاطت الانسان جسداً منذ النشأة الأولى، **فأين تقف الرواية الحنفية من مفهوم الجنين؟ وما هي تحولات روايتها في ذلك؟ وهل كان في الرواية بُعداً مدرسياً مُنفتِح؟.**

هذا ما سنراه من خلال المطالب الآتية:

---

(1) سورة الحج: 5.

1.1.3 مفهوم الجنين وتحولات سؤال الرواية الحنفية فيه.

ذهب الحنفيةُ إلى أنَّهُ: "لا يُحكَمُ على ما في الرَّحْمِ بأنَّهُ جنينٌ حتى يستبينَ بعضُ خلقِه، فإنْ ظهر فيه شيءٌ من آثارِ النفوسِ حُكِمَ عليه بأنّه ولد (**جنين**)، أمّا إذا لم يستبن فيه شيء فهذه مضغة، أو دمٌ جامد"[1].

ونَصَّ صاحبُ البدائعِ على أنَّ: "الجنينَ إذا لم يستبِن من خلقه شيء فليس بجنينٍ، إنَّما هو مضغة"[2].

دلالة نصوص الحنفية:

المقصود عند الحنفية من ظهور بعض خلقه أي أن يظهر منه ما يدل على خلقه كإصبعٍ أو ظفرٍ، أو شعر، فإن لم يظهر شيء من خلقه فليس بشيء[3].

فكان ظهورُ الخلقِ عندهم بمنزلة الضابط لتحديد مفهوم الجنين، وبذلك تميَّزَ هذا النص بالمرونةِ من حيث إنّه جعل الضابط في المفهوم لا يخضع لتحديدٍ زمانيٍّ، وإنَّما تُرِكَ الأمرُ لحالِ كلِّ جنينٍ بتقلب الزمان والمكان.

فهل هذا الرأي يتفقُ وروحَ هذا العصرِ الذي اعتمدَ في هذا الأمر على رأي الطبِّ؟

لقد جاء الطبُّ الحديثُ ليُؤَكِّدَ على ما ذكره الأحنافُ من أنَّ الاعتبارَ يكون في ظهور الخلق، فأشارت كثير من البحوث العلمية على أن تميُّزَ الأعضاءِ ينتهي في ثلاثين يوماً على الأقل، وخمسةٍ وأربعين يوماً في الأكثر[4].

---

(1) – الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، الجزء7، ص325.

– المرغيناني، برهان الدين أبي الحسن علي الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدى، دون طبعة، ج3، ص190.

(2) – ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية/ بيروت، الجزء الأول، ص200، 1994.

– طهماز، عبدالحميد محمود، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، ط1، دار القلم/دمشق، ج3، ص363، 1994 .

(3) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية ابن عابدين (رد المحتار)، ط1، دار الكتب العلمية/ بيروت، ج1، ص200، 1994.

(4) البار– خلق الانسان بين الطب والقرآن– ط10– الدار السعودية للنشر/ جده/ 1995.

يقول الدكتورُ محمد علي البار: (ونحن نرى أنَّ الخلقَ كلَّه يُجْمَعُ في الأربعين الأولى)[1]

فتلاحظ الدراسةُ أنَّ الطبَّ حَصَرَ الأمرَ بين (ثلاثين وخمسةٍ وأربعين) رغم اعتماده على أحدث الأجهزة في التحديد. وجاءت روايةُ الحنفية لتحصر الأمر في ظهورِ بعض خلقِه دونَ تحديدٍ.

فبقى بذلك نص الحنفية يحاكي الواقع المعاش في اعتبار الجنين فصيغت على هذا الاعتبار أحكامٌ فقهيَّة تحاول الدراسة تبويبها بحقوق الجسد عامة وحقوق الجنين خاصة.

فهل ثمة حقوق تثبت للجنين في طور النشأة والتكوين؟

هذا ما سنراه في المطلب الثاني.

2.1.3 الحقوقُ المتعلِّقَةُ بالجنينِ في طورِ النشأةِ والتكوينِ.

يعدُّ الجسدُ عنصراً محوريًّا في الانسان الذي كان هو محورَ رسالة الاسلام، وهدفها الأول صلاحه وهدايته، والجنين هو نقطة البدء في العناية الربانية للإنسان.

قال تعالى: "**وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً**"[2].

وقال تعالى: "**لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**"[3].

فما المساحة التي تحرك عليها الفقه الحنفي لبيان هذه الحقوق؟

وهل تجاوز بنصوصه مرحلة التعلق إلى ما قبلها؟

وهذا يقودُنا إلى النظرِ في النصوصِ التي تسبقُ الزواجَ، أو التي تكونُ بمثابةِ ممهداتٍ لعقدِ الزواجِ.

---

(1) انظر المرجع السابق ص180 .

(2) سورة النحل: 72.

(3) سورة هود: 27.

فتشكل هذه النصوص مبدأ يدل على التحضر والمساحة الواسعة التي تحرك عليها الفقه الإسلامي، والذي اعتمد في ذلك على نصوص القرآن والسنة ليُثبِتَ أوّلَ إجراءٍ في الزواج، ألا وهو الأخذ بالأسباب.

فأين تقف الرواية الفقهية من حقوق الجنين؟.

لعلَّ في جوابِ الأحنافِ عن مسألةِ الاختيارِ، والمدةِ، وتأجيلِ العقوبةِ ما يسعفُ الدراسةَ في بيانِ هذه الحقوقِ.

1.2.1.3 الاختيار:

يشترك الزوجان في اختيار كلٍّ منهما الآخر ويؤسِّسَان معاً النواةَ الأولى للأسرةِ التي سيكون الأطفال ثمرتَها، والذي يبدأُ نشوؤُه من مرحلةِ الجنينِ المعتبرِ، ومن حق هذا الجنين أن تُهيأ له أفضل الظروف للنموِّ والنضجِ، وتمهيداً لتهيئة هذه الظروف الملائمة، فقد أوصى الإسلامُ الرجلَ أن يُحسِنَ اختيار الأمِّ، كما أوصى المرأةَ أن تختارَ الملائمَ لها صاحبَ الدينِ والخُلُقِ والذي سيكون والداً لأولادها.

ويشكل هذا الحقُّ وسيلةً لوقايةِ النَّسْلِ، والمحافظة على بقاء التوالد صحيحاً سليماً لأنه يشكل مقصداً من مقاصدِ الشريعةِ، على اعتبارِ أنَّه لا يتم إعمارُ الكونِ إلا بالنسلِ الصالحِ المعافى في بدنه؛ **فجنينُ اليوم هو طفل الغد ورَجُلِه** .

يقول الله تعالى على لسان المؤمنين: "**رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً**"[1].

وقرةُ الأعينِ لا تكون للزوجين إلا إذا كانت ذريتهما صالحةً بدنيًّا، فإن كان الطفلُ مريضاً يشقى، وتشقى به أسرته، كما يشقى بذلك المجتمع.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تخيَّرُوا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وانكِحوا إليهم"[2].

---

(1) سورة الفرقان: 74.

(2) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، باب النكاح، حديث رقم (1235)، ص2375.

فما دلالة الحديث السابق إلاّ الحث على الاهتمام بالنسل والمحافظة على صحة هذا النسل ولذلك لا بد من اتخاذ جميع الوسائل التي بدورها تحافظ على صحة النسل.

ويؤيد هذا الكلام قول الدؤلي لبنيه: (لقد أحسنتُ إليكم صغاراً وكباراً وقبل أن تولدوا، قالوا وكيف أحسنت إلينا قبل أن تولد قال اخترت لكم من الأمهات من لا تُسبُّون بها)(1).

ومن أهمِّ الوسائلِ التي تُتَّخَذُ للمحافظة على النسل، والتي استحدثتها بعض الأنظمة في العصر الحاضر (**الفحص الطبي قبل الزواج**)، وغايتُه التأكدُ من سلامة الزوجين، ويكونَ ذلك بتحليلٍ مخبريٍّ يكون على دم كل من الخاطب والمخطوبة لمعرفة مدى توافق الزمر الدموية عندهما والكشف عن مدى ملاءمتهما للإنجاب وصلاحيتهما لذلك، إذ الإنجاب أمرٌ مطلوب شرعاً فما يؤدي إلى التأكد من وجود أسبابه مطلوب شرعاً (2).

2.2.1.3 مدةُ الجنينِ في الرَّحِمِ.

يُشَكِّلُ الرَّحمُ البيئةَ المناسبةَ لنموِّ الجسدِ في هذه المرحلةِ؛ حيثُ تنشأُ وتَتَشَكَّلُ أعضاؤُه، ويمرُّ الجسمُ بمراحل الخلق التي ذكرها الله سبحانه وتعالى في قوله: **"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى"**(3).

ونتساءلُ: هل ثمةَ تعرُّضٌ أو بيانٌ للفقهاءِ لهذا الحقِّ من حيثُ المدةُ الكافيةُ لبقاءِ الجنينِ؟

---

(1) رعاية الأحداث في الإسلام، نقلاً عن النحلاوي، عبدالرحمن النحلاوي أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط1، 1979، دمشق، دار الفكر، ص50-66.

(2) البار، محمد علي البار، خلق الإنسان في القرآن، ص101، الدار السعودية للنشر، ص352، 1995.

(3) سورة الحج آية 5.

لقد تعرَّضَ الفقهاءُ لهذا الحقّ على أساس بيانِ المدةِ التي تثبت للجسد في الرحم والتي تشكل هذه المدةُ هذا الحقَّ للجسدِ.

ومن خلال الاستقراء تبين أن غالبية الفقهاء[1] قالوا بأن أقل مدة الحمل هي ستة أشهر، معتمدين في رأيهم على الآيتين الكريمتين

قوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً"[2].

وقوله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[3].

فكان وجه الاستدلال أنَّه لما كان مجموع مدة الحمل والرضاعة ثلاثين شهراً في الآية الأولى؛ فإن الآية الثانية حددت فترة الرضاع بحولين كاملين، فإذا أستثني الحولان، وهي أربعة وعشرون شهراً بقي للحمل ستة اشهر وهي أقل مدة له.

وقد أثبتت كلّ من الشريعة والطبيعة على أنَّ أقلَّ مدةٍ للحمل هي ستة أشهر، فاتفق الطب مع الرواية الحنفية في ذلك، فالطب يقرر أن أقل الحمل الذي يمكنه العيش بعده ستة أشهر، وتعدّ مدة الحمل الطبيعة مائتين وثمانين يوماً تحسب من بدء آخر حيضة حاضتها المرأة وبما أن الحمل يحدث في العادة في اليوم الرابع عشر من بدء الحيض تقريباً فإن مدة الحمل الحقيقية هي 280-14=266 يوماً[4] .

أما أقصى مدة للحمل فقد اختلف الفقهاء في تحديدها وكان منشأ اختلافهم هذا أنهم بنوا آراءهم على السماع وليس هناك دليل صحيح من كتاب أو سنة فيما ذهبوا إليه[5].

---

(1) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير للعاجز الفقير، د.ط، دار إحياء التراث، بيروت،ج4، ص169.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ط3، 1975، دار المعرفة/ بيروت، ج2، ص124.

(2) سورة الأحقاف: 15.

(3) سورة البقرة: 233.

(4) البار، محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ط10، 1995الدار السعودية للنشر والتوزيع ص445.

(5) البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، مرجع سابق، ص444.

ولا يسع الدراسة هنا إلا أن تعتمد على رأي الطب الحديث في تحديد ذلك فمن نعم الله التي يسرها الإمكانيات العملية التي وضعت بين يدي الأطباء والتي أعطتهم القدرة على تحديد هذه المدة

فقالوا إن أكثر مدة للحمل لا تزيد عن شهر بعد موعده وألاّ مات الجنين في بطن أمه ويعدون ما زاد على ذلك نتيجة خطأٍ في الحساب، وحددت بمائتين وستة وستين يوماً[1].

فكان رأي الطب في ذلك هو الأوجه والمعتبر في تحديد أقصى مدة مع مراعاة حالة الجنين ليكون مهيئاً لاستقبال الدنيا بأبهى صورة صورهُ الله عليها، متمتعاً بكامل قواه الجسدية والعقلية.

وعلى هذا فإن من حق الجنين أن يبقى المدة الكافية لنموه مكتملاً أعضاءً وتصويراً.

ومن خلال القراءةِ السياقيَّةِ للنصوصِ[2] الشرعيةِ الحنفيةِ وُجِدَ أنَّ تَحديدَ أَقَلِّ مدةٍ للحملِ، وإطلاقِ أقصى مدته إنما فيه إشارة للحيطة التي توخاها الأحناف في رعاية الجنين وبقائه المدة الكافية لنموه.

3.2.1.3 تأجيلُ إقامةِ الحدودِ على الأمِّ الحاملِ.

وهذا يُعَدُّ من الحقوق التي تثبت للجنين في بطن أمِّهِ؛ فإن ارتكبت الأمُّ جنايةً تستحقُّ معها العقوبة لا تُنَفَّذُ هذه العقوبة سواء كانت لسبب الزنا أم القتل أم الرِّدَّةِ أم السرقةِ، حتى تضع حملها وتتعافى من نفاسها.

---

(1) البار، محمد علي البار، خلق الانسان، مرجع سابق، ص445.

(2) القراءة السياقية: وهي القراءة التي تعتمد على التمييز بين المعاني والدلالات المستنبطة وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق. وشرط هذه القراءة أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة.

وقد روى معاذ بن جبل – رضي الله عنه– أنَّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قال: **(المرأة إذا قَتَلَتْ عمداً لا تُقْتَلُ حتى تَضَعَ ما في بطنِها إن كانت حاملاً، وحتى تكفل ولدها وإن زنت لم ترحم حتى تضع ما في بطنها وحتى تكفل ولدها)[1].**

ولتقدم الوسائل العلمية أصبح من السهل على الأطباء الكشف المبكر عن الحمل وهذا يسهل على القاضي أن يصدر حكمه بإقامة العقوبة أو تأجيلها رعاية للجنين باعتبار أن لا ذنب له فيما جنته أمه.

تلاحظ الدراسة أن الفقه قد بنى هذه الحقوق على قواعد شرعية تعد الأساس في بناء كثير من المسائل والقضايا المستجدة ومنها (الضرر يزال)[2] (التصرف منوط بالمصلحة)[3] (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)[4].

ويقعُ على الجسدِ في هذه المرحلةِ **(مرحلة أهليَّة الوجوبِ الناقصة)[5]** بعض الانتهاكاتِ التي تَمَسُّهُ باعتبارِه أصبح نفساً بشرية جعل الشارع حفظها من الضرورات الواجبةِ، فَسَنَّ التشريعات ليكفل سلامته.

وما يهمُّنَا في هذه المرحلة (الجنين) مراعاة الضرورات من جانب العدم؛ أي ترك ما به تنعدم كالجنايات.

ومن هذه الانتهاكات التي تقع على الجسد في هذه المرحلة **(الإجهاض).**

فما هو الإجهاض وما حكمه، وإلى أي عمق وصل التحول عند الأحناف في حماية حق الحياة والبقاء للجسد في رحم أمه؟.

---

(1) ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سُنَن ابن ماجه، تحقيق، محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، د.ت، بيروت، دار الفكر، حديث رقم2694، ج2، ص898. وقال صاحب مصباح الزجاجة: إسناده فيه ابن أنعم وهو ضعيف. الكناني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني، مصباح الزجاجة، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، ط2، 1403هـ، بيروت، دار العربية، ج3، ص138.

(2) ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، الأشباه والنظائر، طبعة 1، تصوير، 1983، دار الفكر للطباعة دمشق، ص94.

(3) انظر المرجع السابق، ص137.

(4) انظر المرجع السابق، ص100.

(5) الزرقا، مصطفى احمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط9، 1968، مطابع ألف باء، دمشق، الجزء 1، ص747.

4.2.1.3 مفهوم الاجهاض:

الإجهاض لغة:- من جَهَضَ فيُقَالُ: أجهضت النَّاقة إجهاضاً وهي مُجْهِض إذا ألقت ولَدَهَا لغيرِ تمامٍ، والجمعُ مجاهيضُ، والسَّقْطُ جَهيض[1].

أما روايةُ الأحنافِ في مفهومِ الإجهاض: فقد أشار الأحناف إلى الاجهاض تحت مفهوم السَّقْط، وهو ما ظَهَرَ بعضُ خَلْقِهِ كَيَدٍ أو رِجْلٍ أو إصبعٍ أو ظُفْرٍ أو شَعْرٍ، واكتمال خلقه (ولا يستبينَ خلقُه إلاَّ بعدَ مائةٍ وعشرينَ يوماً، وُلِدَ حُكْماً، فتصيرُ المرأةُ به نُفَسَاء، والأَمَةُ أمُّ وَلَدٍ ويُحْنَثُ بِه)، ولكنَّه لم يَعِشْ[2].

وبذلك لم يَتَعَدَّ مفهومُ الحنفية المعنى اللغوي على أساس أنه تم خلقه ونُفِخَ فيه الروحُ.

وذهبَ الطبُّ إلى تعريفِ الإجهاض على أنَّه: خروجُ محتوياتِ الحملِ قبلَ ثمانيةٍ وعشرينَ أسبوعاً تُحسَب من آخر حيضة حاضتها المرأة[3]

تلاحظُ الدراسةُ من خلالِ المقارنةِ بين ما ذهب إليه الحنفيَّةُ من تعريفِ الإجهاضِ وبين تعريف الطبِّ، أنَّ رأيَ الحنفيةِ كان الأوجهَ والأحوطَ لمراعاتِه ضرورةَ الحياةَ في هذه المرحلةِ، وهذا ما وَسَمَتْهُ الدراسةُ بِالتَّحَوُّلِ في خطابِ الروايةِ الفقهيَّةِ الحنفيَّةِ (القدرة على الاستيعاب والتجاوز).

والسؤال هنا: ما التَّحول المنشودُ في رواية الفقه الحنفيِّ فيما يَخُصُّ حكمُ الإجهاض وماذا يترتب على هذا الحكمِ؟.

هذا ما ستُبَيِّنُهُ الدراسة من خلال عرض الرواية الفقهية في حكم الاجهاض.

قَسَّمَ الحنفيةُ الإجهاضَ إلى مرحلتين:

أولاً: إجهاض قبل نفخ الروح، وللحنفية أراءٌ ثلاثة في هذه المسألة:

الرأيُ الأولُ: حرمةُ الإسقاط من لحظة العلوق.

---

(1) ابن منظور، جمال الدين بن منظور الافريقي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط1 1995، مادة جهض.

(2) ابن عابدين، محمد امين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ط1، مرجع سابق، ج1، ص500.

(3) البار، محمد علي البار، خلق الانسان، مرجع سابق، ص100

فقالوا: (لا نقول بالحل منذ بداية التَّخلُّق إذ المُحْرِمُ لو كَسَرَ بيضَ الصيد ضَمِنَهُ، لأنه أصل الصيدِ، فلمّا كان يؤاخَذُ بالجَزَاء فلا أقلَّ من أن يلحقها إثمٌ هنا إذا أُسقطت بغير عذرٍ)[1].

فاعتمد أصحاب هذا الاتجاه على القياس، فقاسوا حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج.

الرأي الثاني:- جوازُ الإجهاضِ إلى مائةٍ وعشرينَ يوماً من بَدْءِ الحَمْلِ، أي: (قبل نفخ الروح)[2].

الرأي الثالث:- جوازُ الإجهاضِ خلال الأربعين يوماً الأولى منذ أول الحمل وحرمته بعد ذلك.

ومن أصحاب هذا الرأي الموصليُّ الحنفيُّ وكان نَصُّهُم في ذلك "امرأة عالجت في إسقاط ولدها لا تأثمُ ما لم يَستَبِن شيء من خلقه".

وغالبية فقهاءِ الحنفيةِ يميلون إلى هذا الرأي، وهو عدم التعرضِ للجنينِ إذا بدأ بالتَّخَلُّقِ دونَ عذرٍ.

فجاءَ الطبُّ الحديثُ ليعضُدَ رأيَ الحنفيَّةِ في هذه المرحلة، بأن التخلق وبيان الأعضاء يبدأ بعد الأربعين من بداية الحمل[3].

ومن خلال ذلك يظهر العمق الذي ذهبت إليه الرواية الحنفية وتحولاتها في حقوق الانسان وبخاصة حقوق الجسد.

ونتساءل هنا هل وصلت القوانين الوضعية ومنظمات حقوق الانسان إلى ذلك العمق بحيث تتدخل لإبطال إرادة القانون من أجل حماية حق الانسان الجسد؟

---

(1)الموصلي- عبد الله بن محمود- الاختيار- مرجع سابق ج5- ص44.

(2) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج2، ص381.

الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار، ج5، ص45.

(3) البار، محمد علي البار، مشكلة الاجهاض، ط3 الدار السعودية، ص32.

وقد أشار الأطباء إلى نوع الإجهاض المُحَرَّم بـ(**الإجهاض المُحْدَثِ أو الجنائي**)[1].

وهو أكثر الأنواع انتشاراً في العالم ويؤدي في كثير من الأحيان إلى :

أمراض تصيب الجهاز التناسلي للمرأة.

عقم دائم إذا تكرر أكثر من مرة.

نزف في الرحم يمكن أن يسبب الوفاة.

التهاب في الرحم وحوض المرأة المجهضة.

وهذا النوع من الإجهاض بدأ ينتشر بشكل كبير حتى إنه يفوق حالات الإجهاض التلقائي[2] وذلك لخللٍ مشين في المفاهيم الأخلاقية التي أصابت المجتمعات.

ونتيجة لموجات التحلل وشيوع الفاحشة في تلك المجتمعات أصبحت تمارس في الحدائق وعلى قارعة الطريق دون أي شعور بالخجل أفعال مشينة تتمثل بممارسة الجنس بطرقٍ غير شرعية.

مصداقاً لذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (**لا تقوم الساعة حتى يتسافد الناس تسافد البهائم في الطريق**)[3]. وقد اشار إلى ذلك كثير من الأطباء والكتاب[4].

ونتساءل لو أن امرأة تعمدت قتل جنينها أو أن شخصاً آخر قام متعمداً بهذا الفعل فما العقوبة التي يستحقها في هذه الحالة بسبب جنايته على الجنين؟

---

(1) البار، خلق الانسان بين الطب والقرآن، مرجع سابق، ص444. وأشار إليه كتب الطب بمصطلح (INDUCED ABORTION)

(2) الإجهاض التلقائي: وهو إجهاض يحدث نتيجة إلى خلل في البويضة أو في جهاز المرأة التناسلي مثل أمراض عنق الرحم، عن كتاب خلق الإنسان، مرجع سابق، ص428.

(3) البزّار، أبو بكر أحمد بن عمر بن عبدالخالق البزّار، (ت292هـ)، مسند البزّار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله ، مؤسسة علوم القرآن، حديث رقم2354، ج6، ص345، وقال عنه حديث صحيح الإسناد.

(4) يقول الدكتور محمد البار: "وأي مسخ لهذه الحضارة التي تنفق مئات الملايين من أجل أن تحمل امرأة عاقر، في الوقت الذي تقوم فيه بقتل مل لا يقل عن خمسين مليون طفل سنوياً وذلك من خلال تشجيع عمليات الاجهاض والتي يروج لها دعاة التغريب في عالمنا الاسلامي"

البار، محمد علي البار، مشكلة الإجهاض، ط3، الدار السعودية للنشر، ج5، ص33.

أجاب الحنفية عن ذلك في باب الجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه (الجنين) بأن الجنين يُعَدُّ من أصحاب أهلية الوجوب الناقصة فيثبت بذلك ضمانٌ ماليٌّ لا قِصَاصٌ؛ لأن القصاص لا يكون إلا بين نفسين متماثلين، والجنين ليس نفساً كاملة بل هو من وجه دون وجه[1].

ويتمثل هذا الضمان بالغرَّة أو الدية[2].

قال تعالى: "وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمَّىً ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً"[3].

وهكذا كانت صورة التكريم لجسد الانسان تكرياً تمثل في العناية الربانية للجسد في الرحم، وإثبات حقوقٍ تحفظ له حياته ونموه.

ونتساءل كيف صورت الرواية الحنفية الحقوق التي تثبت للجسد بعد هذه المرحلة؟ تجيب الدراسة عن هذا التساؤل من خلال طرح حقوق الجسد بعد الولادة في المبحث الثاني.

2.3 الحقوق المتعلقة بالجسد بعد الولادة.

تتداخلُ الحقوقُ التي تَثْبُتُ للجسدِ بعد الولادةِ بين النفقةِ والرّضاعِ والحضانةِ، فقد مازَجَ كثيرٌ من كتَّابِ الحنفيَّةِ بينَ هذه الحقوقِ لِتَعَلُّقِ كل منهم بالآخر، الأمر الذي اقتضى الدراسة أن تفرد لكل حقٍّ باباً من خلال الأسئلة التالية:

هل استوعبت الرواية الحنفية التسلسل الزماني لنمو الطفل في تبويبها لحقوقه؟

وهل اتّسع نطاق أهلية الوجوب للجسد في هذه المرحلة؟

وما مدى استقامة الخطاب الحنفي مع الواقع؟ أي استيعابه لمستجدات العصر.

---

(1) الغزّي، محمد بن عبدالله الغزي، الدُّرُّ المختار شرح تنوير الأبصار، ط1، 2002، دار الكتب العلمية، بيروت، ص714.

(2) فالغرة قد تكون إذا سقط الجنين ميتاً وهي نصف عشر الدية للرجل أو المرأة.

أما إن ألقته حياً فمات ففدية كاملة، انظر المرجع السابق، ص715.

(3) سورة الحج آية 52.

وما مدى تطبيق القاعدة الشرعية (الساقط لا يعود)[1] على هذه الحقوق؟

تجيبُ الدراسة عن هذه التساؤلاتِ بتقسيمِ الحقوق على اعتبار المراحل العمرية التي يمر بها الجسد بعد الولادة.

1.2.3 حقوقُ الجسدِ في طورِ الطفولةِ.

اهتمَّ الإسلامُ بالطفلِ في جميعِ مراحلِ حياتِه اهتماماً بالغاً منذ الوهلة الأولى لمجيئه، وإذا كان هذا الدين العظيم قد اعتنى بالنسل الطيب والذرية الصالحة لتتم عملية إعداد الأمة منذ لحظة الاختيار للزواج؛ فإن هذه العناية تتعاظم مع مجيء المولود وخروجه إلى الوجود، فَمَنَحَ الإسلام هذا الجسد الصغير حقوقاً هي بمنزلة واجبات تقع على عاتق الوالدين.

ومن هذه الحقوق:

1.1.2.3 الحضانةُ.

مفهومُهَا لغةً: تعني جعلُ الشيء في ناحية، يُقالُ: حَضَنَ الرجلُ الشيءَ: أي اعتزلَه فجعلَه في ناحيته، ويقال: حَضَنْتَهُ واحْتَضَنْتَهُ إذا ضَمَمْتَهُ إلى جَنْبِكَ، والحضنُ: الجنبُ؛ فحضانة الأمِّ ولدها هي ضمُّها إيَّاه إلى جنبها، يقال: حَضَنَ الطائرُ بيضَه أي وضَعَهُ تَحت جناحيه[2].

وعرفها الحنفية بأنها: تربية الطفل ورعايته والقيام بجميع أموره في سن معينة ممن له الحق في الحضانة[3].

وقالوا هي ضَمُّ الأم ولدها إلى جنبها واعتزالها إياه من أبيه ليكون عندها، فتقوم بحفظه وإمساكه وغسل ثيابه[4].

---

(1) اللبناني، سليم رسترباز، شرح المجلة، ط3، 1304هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، م51، ص40..
وشرحها (ما يسقط من الحقوق بسبب مسقط يصبح سقوطه معدوماً فلا يعود كما لا يعود المعدوم.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة حضن.

(3) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج5، ص252.

(4) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج4، ص40.

وكان لباقي الأئمة رأي في مفهوم الحضانة[1].

فلمن تثبت الحضانة إذاً، هل هي للأم أم للأب؟

فالحضانة كما بيَّنت ثبوتها الرواية الحنفية، تثبتُ للنساء في وقت، وتكون للرجال في وقت، ولكنّ الأصلَ فيها للنساءِ [2].

وقد عُلِّلَ ذلك بأنّ النساء أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغير ثم بعد ذلك تصرف إلى الرجال لأنهم على الحماية، وإقامة مصالح الصغار أقدر[3].

نلاحظ أن الرواية الحنفية قد راعت التسلسل العمري للجسد من حيث ثبوت الحضانة للوالدين فتكون للأمّ في المرحلة التي يكون الطفل بحاجة إليها.

فهل ثمة شروط تثبت للحضانتين؟

اشترط الأحناف شروطاً للحضانة تخص الرجل والمرأة[4]:

أما التي للنساء فهي:

أن تكون المرأةُ ذات رحمٍ محرم لأن مبنى الحضانة الشفقة، والرحم المحرم وهي المختصة بالشفقة.

أن تكون الحاضنة حرّة بالغة عاقلة أمينة قادرة.

أن تخلو من زوجٍ أجنبي مبغضٌ للولد.

---

(1) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق ج5، ص252.

فعرفها الشافعية بأنها: تربية من لا يستقل بأمره بما يصلحه ودفع ما يضره.

وعرفها المالكية: بأنها حفظ الولد في مبيته ومؤنه وطعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسده .

وعرفها الحنابلة: بأنها حفظ صغير وغيره عما يضره وتربية بعمل مصالحه.

انظر (شرح الخرشي، ج3، 337، نهاية المحتاج، ج7، 214، المرونة1224،13).

(2) الكاساني، بدائع الصنائع،ط2 مرجع سابق، ج4 ص41.

(3) انظر المرجع السابق ج4 ص42.

(4) نظام الفتاوى الهندية (العالمكيرية،ط4، دار احياء التراث، بدون تاريخ، ج4، ص541.

ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج5، ص253.

فالحاضنة الصغيرة عاجزة عن رعاية شؤون نفسها فكيف يحسن بها رعاية غيرها.

أما المراد بكونها "**أمينة**"؛ أي لا يضيع الولد عند انشغالها عنه بالخروج من منزلها كل وقت.

أما شرط "**القدرة**" فَيُعْلَمُ منه حُكْمَ ما إذا كانت مريضة أو كبيرة عاجزة.

وعلى ذلك فلا حضانة للمرأة الفاجرة فجوراً يؤدي إلى ضياع الولد كالزنى والغناء والسرقة ولا (**للفاسق**) والفسق يعنى الزنا المقتضي لاشتغال الأم عن الولد بالخروج من المنزل ونحوه.[1]

أما بالنسبة للأب فيثبت في حقه كل الشروط التي ثبتت للأم الحاضنة ما عدا شرط الزواج من اجنبية[2].

والحاصل أنَّ الحضانة تثبت للأم عند توافر الشروط التي ذكرها الأحناف سابقاً سواء كانت الحضانة قبل الفرقة أم بعدها وكان نصهم (**أحق بالولد أمه قبل الفرقة وبعدها**) إلا أن تكون مرتدة أو فاجرة وما لم تتزوج بزوجٍ آخر [3].

وقال في الحقائق: (**وهو على الإطلاق في غير ما إذا وقعت بردتها لحقت أولاً لأنها تحبس وتجبر على الإسلام فإن تابت فهي أحق به**)[4].

لذلك أخرجوا من الحضانة المرتدةَ، والفاجرةَ، والسارقةَ، والمغنيةَ، والنائحةَ، على اعتبار الخروج من البيت، والصغيرةَ، وغير القادرة[5].

أمَّا بالنسبة إلى مدَّةِ الحضانةِ فنلاحظُ أن فقهاء الحنفية اعتبروا أن الحضانة بالمفهوم الذي ذكروه تبدأ من ولادة الطفل.

---

(1) ابن عابدين، رد المحتار على الرد المختار، مرجع سابق، ج5، ص253.

(2) ابن عابدين، رد المحتار على الرد المختار شرح تنوير الابصار، مرجع سابق، ج5، ص253

(3) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، وحاشية الإمام الشلبي تحقيق احمد عز، د.ط ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص291.

(4) الزيلعي، تبيين الحقائق، مرجع سابق، ج3، ص291

(5) نظام الفتاوى الهندية (العالمكيرية)، مرجع سابق، ج، ص541.

وكانت روايتهم في ذلك "تبقى الحضانة للأم والجدتان حتى يستغني عنهن فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده" [1].

وذكر بعضهم[2] المدة بسبع سنين أو ثماني سنين أو نحو ذلك[3].

وأما الأنثى فتبقى عند الأم لحاجتها إلى تعلم آداب النساء والتخلق بأخلاقهن ولا يحصل ذلك إلا وأن تكون عند الأم ثم بعد البلوغ تنتقل إلى الأب لأنه الأقدر على حمايتها والإنفاق عليها.

فنلاحظُ من نصوص الحنفية السالفةِ الذكرِ أنَّها كانت بمنزلةِ مدرسةٍ وضعت الأساس الذي بدأ من خلاله كثيرٌ من أهل القانون في الوقت الحاضر بصياغة مفاهيم حقوق الإنسان (الطفل) ليدخل في مناقشات قوانين الأحوال الشخصية.

وما تلاحظُهُ الدراسةُ من حرصِ الروايةِ الفقهيَّةِ الحنفيَّةِ الإحاطةَ بالحقِّ من جميع جوانبه للمحافظةِ عليه إنَّمَا دليلٌ على استيعابِ روايةِ الأحنافِ لِمَا يَستَجِدُّ من قضايا خاصةٍ بحقِّ الحضانةِ وصياغَتِهَا، فكان الاستيعابُ، وكان التجاوزُ في صياغةِ حقوقِ الطفلِ قبل أن تقوم أيٌّ من القوانين أو المنظمات بصياغة مفهوم هذه الحقوق.

وما تركيزُ الروايةِ على هذا الحقِّ من حيث مفهومه وثبوته وشروطه إلا رعايةً للجسد في هذه المرحلة التي يكون فيها عاجزاً عن النَّظَرِ في مصالح نفسه، فَفَوَّضَ الأمرَ في التربيةِ إلى النساءِ لأنهن أشفق وأقدر على التربية، وفوَّضَ الولايةَ للرجالِ لأنهم بذلك أقوم وأقدر، والأستاذة الدكتورة بنت الشاطيء تقول: **(إن لكلٍ من الرجل والمرأة ميدانه الذي أعدله؛ فالمرأة جعل في كيانها مكان الولد وفي ثديها النبع الإلهي لغذائه وفي خُلقها الصبر على تكاليف تربية وحضانته)**[4].

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج4، ص42.

(2) الخصاف هو أحمد بن عمر بن مهير الخصاف.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج4، ص42

(4) الشربجي، البشرى الشربجي، رعاية الأحداث في الاسلام، ط ، دار ت، ص124.

فالإسلام رفع من شأن من تقوم بهذا الواجب الموكل إليها وشرفها بالقيام على هذا الحق الذي يثبت للطفل[1].

وعلى ذلك يكون حقّ الأم في الحضانة مقدماً على الأب، وهي واجبةٌ عليهم للصغار كونها حقّاً من حقوقهم التي تحافظ على أبدانهم وفي نصِّ الحنفية على ذلك قالوا: (**فالحضانةُ تكونُ للنساءِ في وقتٍ وتكونُ للرجالِ في وقتٍ**)[2].

وأما كون الأم هي الأحق بهذا من الأب فذلك لأنها الأشفق والأرفق والأهدى إلى تربية الصغار.

رُوِيَ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "**أنَّ امرأة أتت رسول الله – صلى الله عليه وسلم– فقالت: يا رسول الله إنَّ ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء ويزعم أبوه أن يَنزِعَه مني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنت أحقُّ به منه ما لم تنكحي**"[3].

وتتساءل الدراسة في حالة فقدان الأم بموتٍ أو غيره لمن تثبت الحضانة؟

لقد رتَّبَ الأحنافُ الحضانةَ من حيثُ الثبوتُ على النحو الآتي:

الأمُّ– أمُّ الأم– أمُّ الأب– الأختُ الشقيقةُ– الأختُ لأمٍّ– الأختُ لأبٍ– بنتُ الشقيقةِ– بنتُ الأختِ لأمٍّ– بنتُ الأختِ لأبٍ... ثم الخالاتُ فالعماتُ، فكان نَصُّهُم: (فالحضانةُ للأمِّ لأنه لا أقرَبَ منها، ثمَّ أمُّ الأم، ثمَّ أمُّ الأب ثم الأخوات وأولى الأخوات الأخت لأب وأم ثم الأخت لأم ثم الأخت لأب ثم الخالة فالعمة)[4].

---

(1) الخولي، البهي الخولي، المرأة بين البيت والمجتمع، ص125. يقول الاستاذ البهي عن المرأة: "وهي بقيامها على رعاية طفولة ولدها إنما تصنع مستقبل وطنها ولسنا ندري عملاً للمرأة في الحياة يفوق في شرفه وسمو غايته هذا العمل".

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق،ج4، ص41

(3) الحاكم ، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، حديث رقم2830، ج2، ص225، وقال عنه صحيح الإسناد ولم يخرِّجاه البخاري ومسلم. وأخرجه أحمد في مسنده، ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند أحمد، د.ط، د.ت، مصر، مؤسسة قرطبة، حديث رقم6707، ج2، ص182.

(4) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج4، ص41.

هذا والمعمول في قوانيننا اليوم هو رأي الأحناف حيث نلاحظ أن الأحناف بنوا هذا الترتيب على أساس يحقق المحافظة والرعاية والحضانة على أحسن وجه وقد بنوا هذا الترتيب على أساس الشفقة والرحم المحرم الذي يحقق الحماية والصيانة لهذا الحق وإقامة مصالح الصغار[1].

2.1.2.3 الرَّضَاعَةُ.

فهل ثمّة ما يظهر الاستيعاب لقضايا العصر في مفهوم الحنفية للرضاعة؟

مفهومها **لغة**: من الرَّضْعِ وهو مَصٌّ الثَّدْيِ وشُرْبُ لَبَنِه[2].

واصطلاحاً: هو أن يَصِلَ لَبَنُ المرأةِ إلى جوفِ الطفل بالتقامِهِ ثَدي المرأةِ، وامتصاصه اللَّبَنَ منه، أو ما يقوم مقام الارتضاع بشروط معينة[3].

وعرَّفَهُ الأحنافُ: بأنه مصٌّ من ثدي آدمية ولو بكراً أو آيسة، وألحقوا بالمصِّ **الوجور (الدواء يصب في الحلق)، والسعوط (كرسول دواء يصب في الأنف)**[4].

وتُعَدُّ الرضاعةُ من الحقوق التي لها بالغ الأهمية في ديننا الإسلاميِّ وحتى في قوانين البشر والحياة الطبيعية، وتأتي أهميتها من كونها تشكل الغذاء الحقيقي للجسد في هذه المرحلة التي يعتمد الجسد في غذائه على الحليب فقط.

فعملية الرضاعة تعطي الطفل قوته وتعمل على نموه الجسدي.

لذا يلزم الأبوين بل المجتمع أجمع الالتزام بإيصال هذا الحق للمولود سيَّما في الحولين الأولين من عمره[5].

---

(1) فندي، عبد السلام فندي، تربية الطفل في الإسلام ط1، 2003م، الأردن، دار الرازي، ص92. (تنص المادة رقم 20 من قانون الأحوال الشخصية الأردني على أن الحضانة تثبت للأم ثم أم الأم ثم أم الأب...)

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رضع).

(3) صالح، عبد الرحيم صالح، نمو الطفل وتطبيقاته التربوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص110.

(4) طهماز، عبد الحميد محمود طهماز، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، ط1، 2000م، دار العلم، دمشق،ج2، ص153.

(5) العناني، حنان العناني، تربية الطفل في الاسلام، ص46.

فكانت صورة الإرضاع الظاهرة في المفهوم تظهر استيعاب الأحناف لمستجدات العصر، حيث أنهم ركزوا في التعريف على إيصال اللبن، وما يفيد الطفل لنموه في هذه المرحلة سواء من أمه أم من غيرها.

قال الله تبارك وتعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"[1].

فإلى أيّ حدٍّ استوعبت رواية الحنفية هذا الحق؟

فلإظهار صورة الاستيعاب لهذا الحق في رواية الأحناف فلا بد من النظر في الرضاعة من حيث المفهوم والمدة والثبوت وبيان أهمية الرضاعة بالنسبة إلى الطفل والفائدة منها.

أما بالنسبة إلى مدة الرضاع عند الأحناف ففيها رأيان عن الإمام أبي حنيفة.

الرأي الأول: إن وقت الرضاع مقدر بثلاثين شهراً[2] في قول أبي حنيفة فلو فطم الرضيع في مدة الرضاع (وهي حولان) ثم سقى بعد ذلك في المدة فهو رضاع.

الرأي الثاني: إن وقت الرضاع هو حولان وممن ذهب إلى ذلك الصاحبان[3] واستدلوا بقوله تعالى " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" [4].

وقوله تعالى: "وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ"[5].

إلاّ إن فقهاء الحنفية اجمعوا على أن استحقاق أجرة الرضاع مقدر بحولين[6].

---

(1) سورة البقرة: 233.

(2) نظام، نظام وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية، ط4، د.ت، دار إحياء التراث، بيروت، ج1، ص342.

(3) طهماز، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، مرجع سابق، الجزء2، ص154.

(4) البقرة، آية 233.

(5) لقمان، آية14.

(6) نظام، الفتاوى الهندية، مرجع سابق، ج1، ص343.

فلعل في آراء الأحنافِ ما يسعف الدراسة على بيان الاستيعاب في نصوصهم لتتجاوز بها حدود عصرها، ويظهر هذا من خلال دلالة هذه النصوص.

دلالة نصوص الحنفية:

نلاحظ في الرأي الأول أن الأحناف أرادوا أن يجعلوا مدة الرضاع عامين ونصف اعتماداً على قوله تعالى: " وَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً"[1].

وكان وجه الاستدلال عندهم أنه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدةً، فكانت لكلٍ واحدٍ منهما بكمالها، كالأجلِ المضروبِ لدَيْنَيْنِ على شخصينِ بأنْ قالَ: أجَّلْتُ الدَّيْنَ الذي على فلان والدَّيْنَ الذي على فلان سنَةً، فَيُفْهَمُ منه أنَّ السَّنَةَ بكمالِها تكون لِكُلٍّ منهما.

ومن خلال نصوص الحنفية والتي امتازت بإثبات أطول مدة للرضاعة (عامين ونصف) نلاحظ الاهتمام والحيطة التي اتخذت لإيصال هذا الحق للطفل واستفادته من هذا الحق للمدة التي يصبح الارضاع فيها غير مفيدٍ ونافعٍ ولا يستفاد منه.

فقالوا: **(لا يباحُ الإرضاعُ بعدَ موته لأنه جزءٌ آدميٌّ)**[2] ، وهو مُكَرَّمٌ لقوله تعالى: " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ "[3]

ولكون الرضاعة من الأمور التي ثبتت بها أمومية المرضعة للرضيع بصريح قوله تعالى: "**وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ** "[4] ، وأبوَّةِ زوجِ المرضعةِ إذا كان لَبَنُهَا الذي نَزَلَ منها بسبب زواجِها منه، فإنه يترتبُ على ذلك تحريم الزواج ممن تثبتُ حرمتُه بالرضاعة، فيحرمُ به ما يحرمُ بالنسبِ.

---

(1) الأحقاف، آية15.

(2) طهماز، الفقه الحنفي، مرجع سابق، ج2، ص154.

(3) الإسراء ، آية(70).

(4) النساء: 23.

لذلك تنبَّه الأحناف إلى مثل هذا الأمر وقالوا: "والواجب على النساء أن لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة، وإن فعلن ذلك فليحفظن أو يكتبن"[1] وباعتبار الحليب الذي يكون أساساً في غذاء الجسد (الطفل) في مرحلته الأولى فقد أولته الرواية الحنفية جُلَّ اهتمام من حيث المحافظة عليه وعدم التصرف فيه لأمور غير ضرورية.

لذا كان نص الرواية الحنفية على أن الانتفاع به لغير ضرورة حرام[2].

والسؤال هنا على من تقع مسؤولية إرضاع الطفل؟

لقد حَدَّدَ الشارع الكريم مسؤولية كل من الأب والأم تجاه أولادهما من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

وجاء العلماء ليفصّلوا هذه الحقوق على حسب اختصاصِ كلٍّ من الأبِ والأمّ ومن بين هذه الحقوق الرضاعة.

وقد أشار الأحناف في روايتهم الفقهية أن الأم لا تجبر على إرضاع ولدها قضاءً فقالوا: **(وليس على أمه إرضاعه قضاءً بل ديانةً)**[3]

وقالوا أيضاً: **(إنَّ المستحق عليها بالنكاح تسليم نفسها إلى الزوج للاستمتاع وما سوى ذلك تؤمر به تديناً ولا تجبر عليه في الحكم)**[4].

وفي الوقت نفسهِ بَيَّنُوا أنه إذا تَعَذَّرَ إيجادُ مرضعةٍ للطفل؛ فإن على أمِّهِ أن تقوم بإرضاعه، واعتبر ذلك واجباً عليها، أو في حالة فقدان الأب، أو كان معسراً.

فقالوا: **(وإن لم يكن للصبي أب وكان له أم فالرضاع عليها)**[5].

---

(1) نظام، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ط4، د.ت، دار احياء التراث، بيروت ، ج1، ص345.

(2) طهماز، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، مرجع سابق، ج2،ص154.

(3) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج5، ص347.

(4) السرخسي، شمس الدين السرخسي، المبسوط، د.ط،1989م، دار المعرفة، بيروت،ج5، ص209.

(5) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج5،ص209، الاختيار، مرجع سابق، ج2، ص241.

وعلى هذا فالمسؤولية تقعُ أولاً على عاتق الأب، والله – سبحانه وتعالى – جعل أجرَ الإرضاعِ على الأبِ، لا على الأم مع وجودها قال تعالى: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"[1].

وكان نصُّ الحنفية في ذلك: (**إن فعل الإرضاع مؤونته على الأب لأنها من جملة نفقه الولد**)[2].

وما دام أن الأم لا تجبر على الرضاعة قضاءً فإنه يجب على الأب أن يكتري امرأة ترضع صغيره[3].

لقد استوعب الفقه الحنفي هذا الحق بالمعنى العميق الذي عجزت المنظمات وهيئات الصحة العالمية عن تعميق هذا الحق عندما أعدَّته الرواية الحنفية واجب على الرجل من حيث المؤونة، وواجباً على المرأة من حيث فعل الإرضاع ديانةً لا قضاءً، فعندما تحس المرأة بالمكانة العظيمة التي أعطاها إياها الإسلام نتيجة لقيامها بهذا الأمر والشرف الذي نالته فإنها تقدم عليه بنفس طيبةٍ راضية.

ولتحصيلِ الفائدةِ من الرضاعةِ؛ فقد راعى الإسلامُ مجموعةً من الأسسِ التي يجبُ أن تتوفرَ في الأمِّ المرضعةِ من ناحيةٍ جسديةٍ منها:

- أن تكون الأم صحيحة الجسم خالية من الأمراض المُعْدِيَة، لأنّ هزال الجسم ومرضه ينعكس على حليب الأم، مما يضر بصحة الطفل.
- أن تكون شابّة، والأحسن أن يكون سنّها ما بين خمسٍ وعشرين إلى خمسٍ وثلاثين سنة، فهذا هو سِنُّ الصحة والكمال.
- أن يكون قوامُ لبن ثديها معتدلاً ومقداره معتدلاً، ولونه إلى البياض، ورائحته طيّبة لا لون فيه ولا عفونة[4].

---

(1) سورة الطلاق: آية 6.

(2) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج5، ص348.

(3) الموصلي الحنفي، الاختيار، مرجع سابق، ج2، ص242.

(4) سويد، محمد نور بن عبدالحفيظ، منهج التربية النبوية للطفل، ط4، مكتبة المنار الإسلامية، ص72، 1994.

وعملية الرضاعة عندما تصاحبها النيّة الحسنة، وطلب مرضاة الله فإنها تُؤتي أُكُلَها كلّ حينٍ بإذن الله، ولهذا رُوِيَ أنّ عمرو بن عبدالله قال لامرأةٍ ترضع ابناً لها: لا يكونن رضاعك لولدك كرضاع البهيمة ولدها، قد عطفت عليه من الرحمة بالرّحم، ولكن أرضعيه تتوَخّينَ ابتغاءَ ثوابِ الله، وأن يحيا برضاعِك خلقٌ عسى أن يوحد الله ويعبده[1].

وينتهي هذا الحق بالفطام بعد أن أخذ الطفل حقه باستكمال مدّة الرّضاع، قال تعالى: "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ"[2].

ولعلّ ما يظهر الاستيعاب في رواية الحنفية للتساؤلات الناشئة في حقوق الجسد ذلك الاهتمام في إثبات الحقوق قبل ظهور الإنسان، ولعلّ ذلك كان الفارق بين التشريع السماوي والوضعي؛ فالوضعي اهتم بالإنسان وحقوقه بعد أن ظهر غير أنّ التشريع الإسلامي والذي كانت صورته في دراستنا (الرواية الحنفية) قد اهتم بالإنسان وحقوقه قبل تكوينه وخَلقه، فكانت الرضاعة الطبيعية أولى الأمور الحيوية بالنسبة له وهي ما تستدعي الإعداد لها وتهيئتها قبل أن تلَدَهُ أمه.

وفي هذه المرحلة التي يمر بها الجسد (الطفل) تتداخل الحقوق بعضها مع بعض إلا أن هناك ما ينتهي منها قبل الآخر.

فهل ثمة أساس تعتمد عليه الحقوق السابقة من حيث إمكانية تأمينها للطفل؟ وهل هناك حق يمكن أن يستوعب في طياته كلاً من الحضانةِ والرضاعة؟

تقودنا هذه التساؤلات إلى البحث في ما تعتمد عليه كل من الرضاعة والحضانة ألا وهي النفقة والتي يدور في فلكها كلّ من حق الرضاعة والحضانة، فتشكل بذلك حقّاً من حقوق الجسد في هذه المرحلة، تبحثه الدراسة ضمن رواية الأحناف نموذجاً بقولها.

---

(1) سويد، منهج التربية النبوية، مرجع سابق، ص72.

(2) سورة لقمان: 14.

3.1.2.3 النفقة.

وتتساءل الدراسة هل تخضع النفقة للقاعدة الفقهية التي تقول (الساقط لا يعود) ام أنها مستثناةً من ذلك؟.

مفهومها لغة: من النفوق وهو الهلاك، نقول نفقت الدابة نفوقاً أي هلكت والنفاق لغة يعني الرواج، نقول نفقت السلعة نفاقاً أي راجت[1].

وقد أشار الأحناف في كتبهم إلى مفهوم النفقة على أنها (الإدرار على الشيء بما فيه بقاؤه) [2].

وقالوا: (ما ينفقه الإنسان على عياله ونحوهم فإنه بيان لحقيقة مدلولها وبهذا فهي اسم عينٍ لا حدث)[3].

ومن خلال النظر في مفهوم الحنفية للنفقة تلاحظ الدراسة الإطلاق الذي أعطي لمدة النفقة على اعتبارِ أنها سببٌ في البقاء، فلم تُقَيَّدْ هذه النفقة بعمرٍ مُحَدَّدٍ مراعاةً لظروف الطفل على أساس أنه يمر بمراحل بعد الطفولة (كمرحلة المراهقة والبلوغ) وهو ما زال غير قادرٍ على إعالة نفسه لانشغاله بالعلم لذلك استوعبت الرواية الفقهية الحنفية حالة أطفال اليوم، وشبانها، فلربما يتجاوز مرحلة الطفولة التي أشار إليها بعض علماء الحنفية بأنها ما دون السابعة أو الثامنة، وهو ما زال غير قادر على إعالة نفسه فيصل في شباب اليوم العمر إلى ما فوق سِنِّ الرشدِ والبلوغِ وهو ما زال في نظر المجتمع غير مؤهل لأن يعمل على اعتبار أنه ما زال يمارس العلم، ويبقى الأبُ هو الذي ينفق في هذه الفترة.

فكان لرواية الحنفية استيعاب بل مراعاة لِمثل هذه الظروف.

وكأنَّ مفهومَ الحنفيةِ يشيرُ بدلالةٍ خفية إلى أن الجسد (البدن) لا ينفصل عن العقل والوجدان والنفس باعتبار أن كل واحد منهما متعلق بالآخر.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة نفق.

(2) أختير لفظ الإدرار لأنّ فيه استدامة. ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج5، ص277.

(3) انظر المرجع السابق، ج5، ص277.

فإرادة الرواية الحنفية أن نحافظ على هذا الحق للأطفال على اعتبار أنه واجب على الآخرين.

فما من حضارة إنسانية إلا وأكدت واجب البالغين تجاه الأطفال انطلاقاً من أن العلاقة بين الطفل والبالغ علاقة استمرار للذات والجنس والحياة، وهذا ما لاحظته الدراسة في رواية الأحناف لمفهوم النفقة، ويترتب على ذلك تساؤل وهو

على من تجب نفقة الصغار في رأي الرواية الحنفية؟

إن نفقة الأولاد إنما تجب أولاً وبكل تأكيد على الأب (**ونفقة الأولاد الصغار على الأب لا يشاركه فيها أحد**)[1].

وكان دليلهم قوله تعالى :"**وعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**"[2].

فالمولود له هو الأب، فأوجب عليه رزق النساء لأجل الأولاد فلأن تَجِبُ عليه نفقةُ الأولادِ من باب الأولى[3].

أي ما دام أنها ثبتت هذه النفقة للجنين في بطن أمه حينما أمر بالإنفاق على الأم من أجل ما في بطنها فمن الأولى إن يثبت هذا الحق له بعد الولادة حينما يكون فيه بقاؤه.

وأما ما تشتمل عليه النفقة الواجبة هنا فهو كل ما يلزم الجسد في هذه المرحلة من ابقاءه حياً.

فقالوا: "**ونفقة الطفل الحرّ وكذا السكنى والكسوة تجب على أبيه بالإجماع سواء كان الأب معسراً أو موسراً**"[4].

والسؤال هنا هل تدخل الرضاعة في ماهية النفقة؟

وهذا ما أشرنا إليه في تساؤلنا بداية الأمر.

---

(1) العيني، محمود بن احمد بن موسى العيني الحنطي، البناية شرح الهداية،د. ط، د.ت، تحقيق ايمن صالح، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الخامس، ص694.

(2) سورة البقرة: آية 233.

(3) العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج5، ص694، الموصلي، الاختيار، مرجع سابق، ج2،ص241.

(4) عوزاده، عبد الرحمن بن شيخ محمد بن سليمان عوزاده، مجمع الأبهر شرح ملتقى الأبحر، د.ط، ص504

لقد تبيَّنَ من خلال النصوص الحنفية أن الرضاعة تدخل في النفقة والتي هي واجبة على الأب عندما نفوا ذلك عن الأم بقولهم: "ولا تجبر أمه لترضعه"[1] فالأب مكلف بتأمين الرضاعة للصغير سواء من الأم أو اكتراء مرضعة.

فكيف نوفق بين ذلك (اكتراء مرضعةٍ) وقولهم أن الحليب جزء من الآدمي لا يجوز بيعه؟

لقد أشار الحنفية في نصوصهم إلى أن الأم لا تجبر على الإرضاع بقولهم: "وليس على أمه ارضاعه قضاء بل ديانة إلا إذا تعينت"[2].

ويُفهَمُ من نصِّهم أنَّ الطفلَ في حالةِ عدم قبولِه المرضعات، أو لم يوجد من ترضعه يكون الإرضاع واجب على الأمِّ للضرورةِ، وهي (**صيانة الصغير من الهلاك**).

أما بالنسبة إلى استئجار (الظئر) أي المرضعة، فكما نعلم أن الحنفية اعتبروا الإرضاع بعد مدَّته جزءاً آدمياً، فلا يباح بيعه أو الانتفاع به لغير ضرورة، ورغم ذلك يجيز الأحناف استئجار الظئر للضرورة التي تتمثل في الإبقاء على حياة الطفل، فعندما تُفقَد الأمُّ أو تَرفضُ الإرضاعَ مع عدم وجود بديل لحليب الأم، **أين يذهب الطفل؟**

لننظر هنا إلى هذا البعد والاستيعاب الذي ذهب إليه الفقه الحنفي وتحولاته من حيث تحول النص مع الضرورة والمصلحة وما هذا إلا صورة على مرونة الفقه الاسلامي واستيعابه لكل مستجدات العصر والتجاور عنها لصياغة حاضر ومستقبل يتمثل فيه العدل الإلهي.

فالمصلحة هنا الحفاظ على البدن من الابتذال والهلاك.

فالحنفية أولاً اعتبروا الحليب بعد مدته (مدة الرضاع) جزءاً آدميًّاً لا يجوز الانتفاع به تكريماً لهذا الجسد الآدمي.

ثم أباحوا الإرضاع في حالة الضرورة المتمثلة في بقاء الجسد حياً.

---

(1) الزيلعي، تبيين الحقائق، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص325.

(2) الموصلي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص241.

(فسبقَ البقاءُ التكريمَ)[1]

وحتى يثبتَ هذا الحقُّ للطفل فلا بد أن يكون هنالك علاقةٌ أبوةٍ، لأنه بدون هذه العلاقة لا يمكن أن يترتب هناك مسؤولية، فهي الأساس في ثبوت الحقوق في هذه المرحلة.

وهذه العلاقة يجب أن تبنى على أساس صحيح يتمثل في الزواج الصحيح الذي يشكل الأساس في ثبوت النسب.

فكيف يثبتُ النسب وما هي الآثار التي تترتب على ثبوته؟

هذا ما ستعالجه الدراسةُ فيما يأتي.

أمَرَ اللهُ سبحانَه وتعالى بالمحافظةِ على حقِّ النسبِ، هذا الحق الذي لا يوازيه أي حقٍ آخر، فأمر الله عز وجل الناس بدعوتِهم لتَنفيذِه .

قال تعالى: **"ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ"**[2].

فإثبات النسب حقٌّ طبيعيٌّ للإنسان، وهو حقٌّ للأبِ والأمِّ، يقول الرسول – صلى الله عليه وسلم–: "من ادّعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام"[3]

ويقول – صلى الله عليه وسلم– أيضاً: "أيّما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، و أيّما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين"[4].

---

(1) لقد تم استنتاج هذه القاعدة التي قد بنيت على أساس المصلحة الأولى التي تتحقق للجسد، فلاحظت الدراسة أن الاحناف قدموا مصلحة البقاء حياً على التكريم الذي تمثل بحرمة حليب الأم هذا ما توصلت إليه الدراسة من خلال النظر في نصوص الحنفية.

(2) الاحزاب، آية5.

(3)البخاري، صحيح، مرجع سابق، حديث رقم(6385)، ج6، ص2485، ومسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، حديث رقم63، ج1، ص80.

(4) النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن النسائي، السُّنن الكبرى، تحقيق عبدالغفار سليمان، ط1، 1991، بيروت، دار الكتب العلمية، حديث رقم5676، ج3، ص378.

وكل متطلَّبٍ للنموِّ، وهذه المتطلبات تتمثَّلُ في حقِّ الإنفاق الذي يشملُ الطعامَ والشرابَ واللباسَ والسكنى، وما الرواياتُ الحنفيَّةُ السَّالفةُ الذِّكرِ إلاَّ صورة للتحوُّلِ في الروايةِ الفقهيَّةِ لمعالجةِ حقوقِ الجسدِ في مرحلةِ الطفولةِ، فيظهرُ أنَّ الدراسةَ تحاولُ من خلالِ الرواياتِ إعادةَ بناءٍ للتراثِ الأصيلِ من خلالِ ما وسمَتْهُ الدراسةُ بالاستيعابِ والتجاوزِ باعتبارِ أنَّ هذا التراثَ ما يزالُ مخزوناً حيّاً في وعي الجماهيرِ المسلمةِ، فاعتمدَ الموسومُ على القراءةِ السياقيَّةِ لاستحضارِ مفهومِ الجسدِ كبعدٍ مستقلٍّ ومحاولة القيامِ بدورٍ آيدولوجي في الدراسةِ للخروجِ من حيِّزِ المقارنةِ للنصوصِ مع بعضها أو مع الإعلامِ العالميِّ لحقوقِ الإنسانِ في معالجةِ حقوقِ الطِّفلِ ووسْمِها بقراءةٍ معاصرةٍ وإنَّما هي حالةُ هدمٍ لتلك الثنائيات التي تتحوَّلُ إلى ثقافةٍ ترتكزُ عبرَ التاريخِ على تأويلٍ يُشَكِّلُ ثقافةً سلطانيَّةً تعطي السلطان الحقوقَ وتعرضُ على الناسِ الواجباتِ وثقافةَ المعارضةِ التي تحاول التقليلَ من حقوقِ السلطانِ مع زيادةِ واجباتِهِ والإكثار من حقوقِ الناسِ والإقلال من واجباتهم.

4.1.2.3 الرعاية الصحية والبدنية للبناء الجسدي.

لقد وازنت النصوصُ الشرعيَّةُ التي تُعالجُ حقوقَ الإنسان بين مظهره ومخبره، وبين النظرية في هذه الحقوق والتطبيق في الواقع.

وكان ذلك من أجل إيجاد المسلم القادر على القيام بأعباء الخلافة في الأرض وتحقيق العبودية لله الواحد القهار.

من هنا أكد الاسلام على الاهتمام بالبناء الجسدي للانسان باعتباره الوعاء الحامل لحقيقة الانسان تمشياً مع مقاصد التشريع الاسلامي وموازينه هذا ما سنراه في رواية الأحناف كنموذجٍ في التطبيق.

ورعايةُ البناءِ الجسديِّ تعني العنايةَ بالجسَدِ وراحَتِهِ وضرورةِ الاهتمامِ بنظافتِهِ وتغذيتِهِ، والحرص على تنشيطه وتقويته، وعدم إجهاده فوق طاقته لتوجيهه نحو كل ما يرضي الله تعالى.

فأين يقف العالم اليوم من هذا الحق الذي نرى صورته جليّةً في نصوص التشريع الاسلامي؟

لقد صوَّرت الرواية الحنفية هذا الحق بنصوص من القرآن والسنة النبوية أظهرت من خلالها قدرة الرواية الفقهية الحنفية على استيعاب وتجاوز العصر الحاضر بكل تحولاته.

وجاء هذا الحق ليتضمن مجموعة من الحقوق الأخرى التي تشكل قيمة من القيم الانسانية الأساسية والتزام من الالتزامات الخُلقية الأساسية.

ولا يسعنا إلا أن نبين بعضاً من هذه الحقوق التي حث عليها الاسلام بل اعتبر بعضها من الضرورات الواجبة.

فهل اعتبرت هذه الضرورات الواجبة (حقوق الرعاية الصحية والبدنية) خاصة بهذه المرحلة أم إنها تتداخل في كل المراحل العمرية الأخرى؟.

من هذا التساؤل تبدأ الدراسة بتبويب هذا الحق على أساس أنه يحتوي مجموعة من الأحكام التي يجب على المسلم مراعاتها في معيشه الدنيوي وواجبه الديني.

5.1.2.3 النظافة:

لقد وجَّهَ الإسلامُ المسلمين إلى الاهتمام بأجسامهم من حيث النظافة التي تعدُّ أساس كل زينةٍ ومظهر جميل لائق.

قال صلى الله عليه وسلم **(النظافة تدعوا إلى الإيمان والإيمان مع صاحبه في الجنة)**[1]

لذا أفرد هذا الحق في الرواية الحنفية تحت باب **(الطهارة والتنجس)**[2].

---

(1) أبو داوود، سليمان الأشعث أبو داوود السجستاني، سنن أبو داوود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، د.ط، د.ت، بيروت، دار الفكر، حديث رقم4089، ج4، ص58، وقال عنه الحاكم: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه الشيخان، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، حديث رقم7371، ج4، ص203.

(2) ومن هذه الكتب بدائع الصنائع، المبسوط، مجمع الأبحر شرح ملتقى الأبحر، البناية شرح الهداية. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الاختيار لتعليل المختار، وغيرها من كتب الحنفية.

وكان الهدف من هذه الأبواب طهارة الجسم ونظافته ليكون مهيئاً لأداء ما قد كلّف به من عبادات.

والطفل باعتباره في مرحلةٍ عمريَّةٍ لا تؤهله بأن يقوم بتنظيف جسده فقد جعلت النصوص الشرعية أداء هذا الحق واجب على غيره، فكثير من العمليات التي يحتاج إليه الجسد لنموه يكون الطفل عاجزٌ عن أداءها كالأكل والإخراج والتبول فيحتاج إلى من يساعده فيها لذا جعل هذا الحق على عاتق الأم باعتباره داخلاً في ماهية الحضانة.

ويتمثل هنا بتطهيره من الأنجاس الحقيقية إن وقعت وتنظيف جسده مما يعلق به، والمحافظة على لباسه نظيفاً طاهراً والقيام عليه بالغذاء والرياضة وكل ما يساعده على النمو والظهور بأبهى صورةٍ تظهر حسن القوام لقوله تعالى: "**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**"[1] .

ولبيان هذا الحق تستعرض الدراسة رأي الأحناف في مسألة الطهارة بنوعيها، والتداوي والرياضة، وكل ما يختص في البناء الجسدي، من أجل جَعْلِ المحاولةِ جادَّةً في الوصولِ إلى هدفِها.

6.1.2.3 الطهارة:

ونتعرض أولاً إلى مسألة الطهارة.

حَفِلَت المدوَّناتُ الفقهيَّة من مختلفِ المذاهبِ بالكلامِ عن الطهارة ومن بينها مصنَّفات الحنفية، لذلك أفردوها في البدء لِما لها من أهميَّةٍ بالغَةٍ، فكانت البدايةَ في كثير من الأحيان بكتاب الطهارة والذي يخصُّ البدن في جميع مراحله العمرية، وما دلالة ذلك إلا على الأهميَّة التي أعطيت لهذا الجسد الذي ارتبط فيه كل أمرٍ ونهي فكان بمثابة

---

(1) سورة التين: 4.

الوعاء الذي يحمل كل مكنون بالإنسان فهو الصورة الظاهرة لكل شيء، وهو الذي ينهض بأداء أعظم فريضة في الاسلام وهي الصلاة[1]

ولأن الطهارة تشكل شرطاً أساسياً لأداء العبادات لذا جاءت في بداية كتب الفقه، فكانت طهارة الجسد أولاً. ليتسنى لهذا الجسد أن يمارس حقه في متعة العباده.

فالطهارة: هي النظافة والتطهير، وهي إثبات النظافة في المحل فهي صفة تحدث ساعة فساعة، ويمتنع حدوثها بوجود ضدّها- وهو القذر- فإذا زال القذر وامتنع حدوثه بإزالة العين القذرة تحدث النظافة[2]

والطهارة كما بينتها رواية الحنفية نوعان[3]:

طهارة عن الحدث وتسمى (**طهارة حكمية**).

وطهارة عن الخبث وتسمى (**طهارة حقيقية**).

أما طهارة الحدث والتي تشمل (الوضوء، الغسل، التيمم) فإنها غالباً ما تحدث مع من يترتب عليه احكام أي (المكلف).

ويهمُّنا من الطهارة هنا (الطهارة عن الخبث) وتسمى (طهارة حقيقية) فهو محور دراستنا هنا لإمكانية وقوعه على الجسد في هذه المرحلة ومثل هذا النوع يمس الصغير والكبير.

فالطهارة الحقيقية هي الطهارة عن النجس، ومن هذه الأنجاس البول والغائط والدم السائل والصديد والقيء وما تستخبثه الطباع السليمة[4] .

فأمر الإسلام المسلم بالتطهير.

قال تعالى: "**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**"[5].

---

(1) الجيوسي، سلمى خضراء ، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. انظر، منصف الوهيبي، حقوق الجسد في الإسلام.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج1، ص3.

(3) انظر المرجع السابق، ج1، ص3

(4) الموصلي، الاختيار، مرجع سابق، ج1، ص56، الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق ج1، ص60

(5) سورة المدثر، 4

وقال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"[1].

وقال صلى الله عليه وسلم (**فاستنزهوا من البول..**)[2].

وقوله صلى الله عليه وسلم (**نظفوا أفنيتكم**)[3].

وأما طرق التطهير الصحيحة عند المسلمين للبدن والثوب من النجاسات والتي يمكن أن تصيب الطفل في هذه المرحلة (الطفولة)

فهي الغسل في الماء الجاري أو بصب الماء عليه، وزاد ابو حنيفة في ذلك بطهارة ما غسل في إناء وكان نصهم

(إذا غسل الثوب في ثلاث إجانات فإنه يطهر حتى يخرج من الإجانة الثالثة طاهراً)[4]

نلاحظ في نص الحنفية هنا استيعابٌ لما طرأ في عملية التطهير في زمننا الحاضر فنجد أن الرواية تحاكي الواقع المعاش في زمن الحداثة.

فبعض العلماء لا يعتبر الثياب التي تغسل في الأواني تطهر، (ومنهم الشافعية)، لكنّ الأحناف قالوا بطهارتها.

ولو حاولنا تبني هذه الآراء في زمننا المعاش كنموذج في التطبيق لوجدنا أنها الأقرب لهذا الواقع.

فمعظم النساء في العصر الحاضر تمتلك في منزلها جهاز لغسل الملابس أو إناء واسع لغسل الملابس.

وكأن الدراسة ترى أن الرواية الحنفية عالجت مثل هذا الاسلوب في التطهير والتنظيف وهو استخدام (الغسالة) ليجيز التطهير بهذه الطريقة رغم أن غيرهم[5] لم

---

(1) سورة التحريم: 32.

(2) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، حديث رقم653، ج1، ص293، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا أعرف له علّة.

(3) الترمذي، محمد بن عيس أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، د.ط، د.ت، بيروت، دار إحياء التراث العربي، حديث رقم2997، ج5، ص111.

(4) الزيلعي، تبيين الحقائق، مرجع سابق، ج1، ص191.

(5) ويشار بغيرهم إلى الشافعية، حيث أنهم قالوا بعدم تطهير الملابس التي تغسل في الأواني.

يجز ذلك على اعتبار أنه يتنجس الماء بمجرد الملاقاة. وهذا ما أشرنا إليه في دراستنا بمسألة التحول والذي يعني الاستيعاب.

ومن طرق إزالة النجاسات عند الأحناف استخدام الموائع فقالوا: (يطهر البدن والثوب بالماء وبمائع مزيل كالخل وماء الورد)[1] بخلاف ما ذكره الشافعي بأنه لا يطهر إلا بالماء لأنه يتنجس بأول الملاقاة.

وقد استدلت الرواية الحنفية بقول عائشة رضي الله عنها إنها قالت: (ما كان لأحدنا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شيء من دم الحيض قالت بريقها فمصعته بظفرها: أي حَكّتهُ)[2].

ولأن السائل مزيل بطبعه فوجب أن يفيد الطهارة كالماء وقالوا أيضاً: (النجاسة يزيل المائع شيئاً منها كل مرّة، والنجاسة متناهية لأنها مركبة من جواهر متناهية لما عرف في موضعه، فإذا انتهت أجزاؤها بقي المحل طاهراً لعدم المجاورة)[3] وهذا كله بالنسبة للثوب.

ويشير أبو يوسف إلى تطهير البدن خاصة بالماء لا بالموائع فقال: (**وتطهير البدن يكون بالماء**)[4].

وما يهمنا في هذه المسألة هو ابعاد هذا الجسد الصغير (الطفل) عن هذه الخبائث والقذرات والتي أشير إليها بالأنجاس لأن مثل هذه الخبائث الحقيقية يشكل بقاؤها على جسد الطفل الصغير سبباً في انتقال الأمراض التي يمكن أن تؤدي إلى هلاك جسده.

وهذا الصغير كما نعلم يقوم على حضانته من هو مكلف بأداء العبادات الخاصة، ونحن نعلم أن الطهارة في حكمه شرط لصحة العبادة.

---

(1) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج1، ط1، ص83.

(2) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، د.ط، 1994، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، حديث رقم3900، ج2، ص405.

(3) الزليعي، تبيين الحقائق، مرجع سابق، ج1، ص193.

(4) انظر المرجع السابق، ص192.

فيتوجب أن يكون الصغير دائماً نظيفاً لم يعلق به شيء من النجاسات التي يمكن أن تنتقل إلى المكلف لمجرد حمله.

ولهذا يتوجب على الأم القيام بتنظيف هذا الطفل باعتباره عاجزاً تماماً عن القيام على هذا الأمر.

وبعد أن يكبر الصغير لمرحلة – لربما تسبق التمييز – فلا بد من تعليمه كيف ينظف نفسه، وبيان الآداب التي يجب أن يتأدب بها أثناء اغتساله[1].

ومن الطرق التي حثّ عليها الحنفية في روايتهم لإزالة النجاسة التراب، ولكن استخدامه على رأي الأحناف لا يرفع النجاسة وإنما يقلّل منها [2].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: "إذا وطيء أحدكم الأذى بخفّية فطهورهما التراب"[3].

وهناك عدّةُ أمورٍ لا بدَّ من مراعاتها في النظافة وهي:

(تقليم الأظافر، الختان، استخدام السواك).

ولا يسعنا في بيان هذه الأمور ضمن رواية الحنفية إلاّ الاستدلال بأحاديثِ رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

أما السواكُ، فمن المعلوم لدينا أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم قد اهتم بالسواك فقال صلى الله عليه وسلم: **(لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)**[4] فإذا تعود الطفل على هذه السنة وهو صغير فإنه يقضي على كثير من الأمراض التي تنتشر في الفم كمرض اللثة وتسوس الأسنان.

---

(1) انظر: فندي، عبد السلام عطوة فندي، تربية الطفل في الإسلام، ط1 2003، دار الرازي، الأردن، ص136.

(2) طهماز، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، مرجع سابق، ج1، ص38.

(3) ابن حبّان، محمد بن حبّان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبّان، ط2، 1993، مؤسسة الرسالة، بيروت، حديث رقم1404، ج4، ص250.

(4) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، حديث رقم847، ج1، ص303، وفي رواية عند كلِّ صلاة.

أما تقليم الأظافر فهي إحدى الفطر الخمس التي نص عليها الحديث الشريف خمس من الفطرة **(الختان والاستحداد وتقليم الأظافر ونتف الإبط وقص الشارب)**[1].

فالطفل الذي يتعود تقليم الأظافر يكون قد أبعد يديه عن كثير من الأوساخ التي توجد تحت الأظافر التي قد تسبب أمراضاً من جراء وضع الطفل يده في فمه.

ومما يقع تحت هذا الحق **(الرعاية الصحية)** نظافة الطعام والشراب المقدم للطفل فالأب مكلف بتأمين الطعام والشراب والمسكن باعتبار أن ذلك داخلٌ في ماهية النفقة والأم مكلفة بإعداد الطعام من حيث طبخه وتقديمه للصغار.

ولا يسع الدراسة إلا أن تذكر بعضاً من الإرشاداتِ والآداب التي يجب أن يتعلمها الطفل والتي تتعلق بالطعام والشراب ومنها.

غسل اليدين للتخلص من الأوساخ والجراثيم.

التسمية وتناول الطعام باليد اليمنى.

لحديث ابن عباس حين قال له الرسول – صلى الله عليه وسلم-: **(يا غلام سمّ الله وكل بيمينك وكل مما يليك)**[2] .

عدم تناول الطعام والشخص متكئاً لقوله –صلى الله عليه وسلم –: **(لا آكل متكئاً)**[3].

عدم النفخ أو التنفس في الإناء لأن الرسول – صلى الله عليه وسلم- نهى **أن يُنفس في الإناء أو ينفخ فيه**[4] .

وبذلك يكون إطعامُ الطفلِ وسقايَته واجباً على كلٍّ من الأبِ والأمِّ، وكان للأحناف رواية في ذلك.

فقالوا: **"الأكل للغذاء والشرب للعطش، فرضٌ يثاب عليه مقدار ما يدفع الانسان الهلاك عن نفسه، ومقدار ما يتمكن به من الصلاة قائماً ومن صومه، ومندوب وهو**

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم5550، ج5، ص2209، مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم257، ج1، ص221.

(2)البخاري، مرجع سابق، حديث رقم5061، ج5، ص2056.

(3) البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم5083، ج5، ص2062.

(4) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، حديث رقم267، ج3، ص1602.

ما يعينه على تحصيل النوافل وتعليم العلم وتعلمه ومباح إلى الشبع لتزيد قوته"[1].

وقالوا: **"ويجوز التوسيع في الأطعمة فإن الأعضاء كلها تنطق بالشكر اختياراً عند تناول ما تستلزمه من الأطعمة المباحة اللذيذة"[2].**

ويدخل أيضاً في ماهية الرعاية الصحية **"طلب الدواء والتداوي"**

فعلى الأبوين في معالجة الصغير في حالة إصابته بمرض أو أي عارضٍ يمكن أن يؤثر على جسده ونموه.

قال صلى الله عليه وسلم: **"لكل داءً دواء"[3]**؛ فالمرض هو داء وضرر ولا بد من إزالته والتخلص منه بالدواء تطبيقاً للقاعدة **"الضرر يزال"[4].**

وبناءاً على ذلك وجب على الاباء والمربين عموماً ارشاد أطفالهم إلى التَّقَيُّدِ بالتعاليم الصحية، والأخذ بالوسائل الوقائية للحفاظ على الصحة اللازمة لوقاية هذا الجسد من الآفات المرضية.

ويتمثلُ هذا الأمرُ في زمنِنَا بالمراجعةِ الدوريَّةِ للمراكزِ الطبيَّةِ المنتشرةِ من قِبَلِ الأمهاتِ للكشفِ عن صحةِ الصغيرِ ومراقبةِ نُمُوِّهِ، ثم التطعيم الوقائي في سنٍ مُبَكِّرٍ للوقايةِ من الأمراض التي يمكن أن تنتشرَ **كالحصبة وشلل الأطفال** وغيرها.

ويدخل أيضاً في ماهية حق الرعاية الصحية للبناء الجسدي **التربية الرياضية للبدن في مرحلة الطفولة.**

فالاهتمامُ بالبناءِ الجسديِّ اعتُبِرَ من كبرى المسؤولياتِ التي أوجبها هذا الدين على المربين تجاه الأبناء فأولاها عناية فائقة لما لها من دور في حياة الانسان وتحقيق أهداف الاسلام.

---

(1) الدمشقي، محمد علاء الدين بن محمد امين عابدين الدمشقي، الهدية العلائية، ط1، ت2003، دار ابن حزم، بيروت، ص189.

(2) الدمشقي، انظر المرجع السابق، ص189.

(3) مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم1847، ج1، ص303.

(4) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، ط1983،1، تصوير 1986، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، تحقيق محمد مطيع، ص94.

فالإسلام هو دين الواقع والحياة، يُعَامِلُ الناسَ على أنهم بشر لهم أشواقهم وطبيعتهم الإنسانية فأهتم بكل ما تتطلبه الفطرة البشرية من سرور وفرح ومزاح ومداعبة بشرط أن تكون في حدود الشرع وفي نطاق أدبها. فشرع الاسلام وسائل في الإعداد الجسديِّ تنبئُ كل ذي بصيرةٍ أن الإسلام دين الواقع يُقر للمسلم الرياضة واللعب واللهو المباح.

وإذا كانت الرياضة واللعب من الأمور اللازمة للمسلم فإن لزومها للولد وهو صغير من باب أولى وذلك لأمرين.

لأن قابلية الطفل إلى التعلم وهو صغير أكثر من قابليته وهو كبير.

لأن الطفل بحاجة إلى الرياضة واللعب لبناء جسده بناءاً مناسباً وقوياً.

ومن هذه الرياضات التي دعا إليها الاسلام وشجع على تعلمها من قبل الصغار والكبار.

رياضة الجري.

المصارعة والرماية والمبارزة.

السباحة والفروسية وركوب الخيل.

قال صلى الله عليه وسلَّم "**حقُّ الولدِ على الوالدِ أن يُعلّمه الكتابةَ والسِّباحة والرَّميَ وأن يُوَرِّثه طيباً**"[1].

وهذه الرياضة بأنواعها مهمة للجسد من عدة اعتبارات، فهي تنمي العضلات وتنشط الأعضاء وتقوي الجسم.

ويكتشف الطفل من خلالها مواهبه

ومن هنا فقد أرسى الدين الإسلامي الحنيف بعض القواعد والأسس التي يتم بواسطتها تكوين نمو الأطفال جسمياً وعقلياً. ومنها[2]:

إتباع الطرق الصحيحة في المأكل والمشرب.

---

(1) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، سُنَن البيهقي، مرجع سابق، حديث رقم9526، ج10، ص15.

(2) يُنظر: النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، مرجع سابق، ص103-114.

تحريم كل ما من شأنه إلحاق الضرر بالإنسان وصحته.

لبس كل ما يقي الجسم من الضرر.

الحث على التداوي من الأمراض حماية للنفس من الهلاك.

اتخاذ الوقاية من الأمراض المعدية.

وهكذا نرى أنَّ التربية الإسلامية تضم في طياتها تنمية الجسم وتربية الجوارح وتوجه طاقات الإنسان نحو خير الإنسانية والمجتمع، والتربية الإسلامية التي تُعنى بالجسد لها وسيلتان لتوجيه الطاقات الجسمية أولاهما: توجيه الجسد نحو كل ما يرضي الله.

وثانيهما: تحذيرُ الجسدِ من كل ما يُغضِب الله مع التلويح بالعقوبة لكل بطش أو أذى أو اعتداء يقوم به أي إنسان مهما بلغت قوته أو مكانته[1].

2.2.3 الانتهاكات الواقعة على الجسد في هذه المرحلة.

قد يكونُ الأطفالُ هُمُ الأوفَرُ حظّاً من الآلامِ البدنيَّةِ التي تتعرضُ لها الإنسانيةُ في أي مجال أو موقع، لذا فإنَّ القراءةَ لمنظومةِ القوانينِ والاتفاقياتِ والإعلاناتِ الدوليَّةِ وتوصياتِ المؤتمراتِ المختلفةِ التي عُقِدَت من أجلِ الطفولةِ تَدُلُّ بوضوحٍ تامٍّ على المشكلاتِ العميقةِ والمآسي التي يعانيها الأطفالُ، فجاءت بقوانينَ وموادَّ من أجلِ إيجادِ ما يسمَّى (حقوقَ الطفلِ) إلا أن جميع هذه المواد ضرب بها عرض الحائط في التطبيق والسبب أن هذه المواد التي تشكل الحداثة صيغت على أساسٍ يتجه بعكس مصدر إلهامها الحق وخاصة في الدول العربية.

ويعلقُ أستاذنا الدكتور بسام الهلول على آفات الحداثة العربية "بأنها لم تتجه إلى مصدر إلهامها الحقّ، فلم تُصَوِّب نظرَها إلى مراجعِ الفكرِ الإسلاميِّ وأصولِ الفكرِ العربيِّ مما يحول معه من أن يشكل خطاطه عمل ديناميكي لفعل مغيّاً"[2].

---

(1) عبد الرحمن النعلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط1، 1979، دار الفكر، دمشق، ص106.

(2)الهلول، بسام الهلول، حقوق الإنسان في الإسلام وحمولاته الأيدلوجية، بحث منشور في مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مصر، 2000، المجلد السادس والثلاثون، ج2، ص450.

إذاً لا بد من الرجوع في معالجة حقوق الانسان ونخص الطفل لقراءة الأصول الاسلامية انطلاقاً من أن الاعتداء على الأطفال ليست مشكلة شخصية أو عائلية بل هي مشكلة عالمية، لذا تنادى للكثير من المهتمين بضرورة الالتفات إلى هذه المشكلة فكانت المؤتمرات والندوات ورغم ذلك كانت الانتهاكات لحقوق الطفل التي أثبتها له الاسلام قبل أي منظمة أو مؤتمر.

فإلى أي حدٍ عالجَت الرواية الحنفية هذه الانتهاكات التي يمكن أن تقع على الجسد في هذه المرحلة العمرية؟

تساؤلٌ دفعَ الدراسة إلى إظهار تلك الانتهاكات التي تختصُّ بالجسد (الطفل) مع الاستشهاد برواية الحنفية بين الفينة والأخرى.

ومن هذه الانتهاكات أولاً "**إنهاء حياة الطفل**".

فالحياةُ في المنظورِ الإسلاميِّ هبةٌ من الله إلى الإنسان فهي حق له وواجب عليه الحفاظ على مقوماتها الجسمية والروحية.

فكانت واجبٌ على الدولة والمجتمعات والأفراد حمايتها وصيانة هذا الحق من كل اعتداءٍ ومن كل ما يهدد الجنس البشري.

ولقد أحاط القرآن الكريم النفس البشرية بسياج قوي يحميها من الاعتداء على حياتها.

قال تعالى: " **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**"[1].

وقال تعالى: "**وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ**"[2].

وقال تعالى: " **وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ**"[3].

---

(1) سورة المائدة، آية 32.

(2) سورة الإسراء: 33.

(3) سورة الإسراء: 31.

وجاءت بعد كل هذا التشريع وبعد أن أبيد الكثير من الاطفال وعذبوا وشردوا جاءت الأمم المتحدة لتعلن هذا الحق في جميع المواثيق الدولية بقولها: "**لكل فرد الحق في الحياة**"[1].

وتنص المادة من اتفاقية حقوق الاطفال على إنه "**تعترف الدول الأطراف بأن لكل طفل حقاً أصلياً في الحياة، وأن لا يجري أي تعرض تعسفي أو غير قانوني له في حياته**"[2].

3.2.3 الحقوق المتعلقة بالجسد بعد الطفولة (البلوغ والرشد وما بعدها).

لا شكَّ في أن كتب الفقه والأدبيات الإسلامية قد أعطت الجسد اهتماماً كبيراً في هذه المرحلةِ فأكملت رسمَ تفاصيل صورة الجسد منسجمة مع التنزيلِ الحكيمِ والواقعِ المعاشِ، ولنا في الروايةِ الحنفيَّةِ خيرُ شاهدٍ على ذلك.

تلاحظُ الدراسة من خلالِ تصوُّرِها لروايةِ الحنفيَّةِ تداخلَ الحقوقِ للمراحلِ التي بوَّوبها الموسومُ للجسدِ؛ فكلُّ مرحلةٍ يثبتُ للجسدِ بها حقوق، وإذا انتقل إلى مرحلة أخرى يكتسب حقوقاً أخرى مع بقاءِ بعضٍ من حقوقه الأولى، وهكذا.

ومثال ذلك أن حقَّ الحياةِ يثبتُ للجسدِ منذُ نشوءِ بعض خلقِهِ، ويستمرُّ في جميع المراحلِ إلاَّ إذا خرجَ عن عصمةِ الدَّمِ، وقد أشارة الدراسةُ إلى هذا الحقِّ فيما سبَقَ ونكتفي بهذا القدر حتى لا يكون هناك تكرار، ولا يسع الدراسة إلاَّ الإحاطةَ ببعضِ الحقوقِ التي تثبت للجسد في هذه المرحلةِ.

ومن هذه الحقوق ما يأتي:

---

(1) المادة الثالثة من الإعلان، العالمي لحقوق الإنسان، مجلة الحقوق، العدد3-2003م، مجلس النشر العلمي الكويت.

(2) الفريق العامل المفتوح، مشروع اتفاقية لحقوق الطفل، الدورة الأولى إلى العاشرة 1979-1988.المادة 7 رابعاً. والمادة واحد مكرراً.

1.3.2.3 الزَّوجيَّة:

قال تعالى: "**وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً**"[1].

يحاول الموسوم هنا ربط الجسد في محورين أساسين في الحياة لإظهار أن الجسد ليس فقط ما نراه من لحم وعظم ودم وإنما هو أداة ووعاءٌ يحمل الحقيقة الإنسانية، له ارتباط بالروح والعقل.

هذه المحاور هي محور العلاقة الجنسية والتي يعبر عنها قوله تعالى: "**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**"[2].

والمحور الثاني: هو العلاقة الإنسانية الاجتماعية كما في قوله تعالى: "**واللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجَاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ وَحَفَدَةً**"[3].

يقول صاحب حاشية الطحطاوي: "ليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم إلى الآن ثم تستمر في الجنة إلا النكاح والإيمان"[4].

وقال الأحناف في تعريفهم الزواج أنه: "**عقد يفيد مُلك المتعة**"[5]

فيظهر لنا من تعريف الحنفية للزواج العلاقة الجنسية التي تشكل المحور الأول في الزواج.

أما صفة النكاح عند الأصوليين من الحنفية وأهل اللغة فهو "**حقيقة في الوطء مجازٌ في العقد**"[6].

وركنه **الإيجاب والقبول** بألفاظٍ مخصوصةٍ أو ما يقوم مقام اللفظ[7].

---

(1) سورة النحل، 72.

(2) سورة المؤمنين، 5-7.

(3) سورة النحل، 72.

(4) الطحطاوي، أحمد الطحطاوي الحنفي، حاشية الطحطاوي، د.ط، 1975، بيروت، دار المعرفة، ج2، ص2.

(5) الطحطاوي، حاشية الطحطاوي، مرجع سابق، ج2، ص3.

(6) الطحطاوي، حاشية الطحطاوي، مرجع سابق، ج2، ص3.

(7) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج2، ص229.

وأما حقيقة المتعة عند الأحناف فهي اختصاص الزوج بمنافع بضع المرأة وسائر أعضائها استمتاعاً[1].

ويترتب على ذلك الحبس والقيد وهو (صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز) لقوله تعالى: "أسكنوهن" والأمر بالإسكان نهي عن الخروج. وقوله عز وجل: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ"[2]، لأنها لو لم تكن ممنوعة عن الخروج والبروز لأختل السكن والنسب لأن ذلك مما يريب الزوج ويحمله على نفي النسب"[3].

وللدراسة على رواية الأحناف مستدرك، ذلك أن العلاقة الزوجية (النكاح وحق المنكح) تشكل كما بينته الدراسة محوراً اجتماعياً بين الرجل والمرأة الغاية منه الجنس والمصاهرة والنسب والرغبة في تشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة، هذه هي حال الحياة الزوجية.

والعقد هنا يأتي لنقل هذه العلاقة من الحرمية إلى الحلية، بصفة الميثاق بين الزوجين لقوله تعالى: "وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً"[4]

فما ذهب إليه الأحناف في روايتهم من أن الزواج امتلاك الاستمتاع بالبضع والأعضاء وجسمها في البيت، إنما فيه إطاحة لقيمة المرأة ذلك أنه يتعارض مع أدبيات النص الإسلامي.

فالزواج كما هو معروف في القرآن والسنة النبوية لم يبنى على التشاح بين الرجل والمرأة. وإنما بني على أساس المودة والسكن وبدأ باتفاق بين الطرفين بني على أساس الثقة.

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج2، ص331.

(2) الأحزاب، 33.

(3)الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج2، ص331.

(4) النساء، 20-21

إذاً الميثاق الغليظ في الآية الكريمة جاء من الفعل وثق ومنه جاءت الثقة والوثاق فالاتفاق بين طرفين عندما يقوم على ثقة يسمى ميثاق.

لذا كان المنكح أو حق الزواج محفوفاً في الإسلام بالقداسة المثيرة بل إننا نخلص إلى أن الزواج يشكل في نهاية المطاف واجب ديني وليس مجرد حق والامتناع عنه تعطيل لوظيفة الجسد ويظهر ذلك من خلال حكم الزواج في كتب الفقه[1].

وكما نعلم أن الرسالة الإسلامية المتمثلة بنصوصها عقيدة وشريعة تسير نحو العالمية متحولة مع الواقع الاجتماعي والسياسي في إعادة الإنتاج والتكييف، لذلك يبقى الخطاب الإسلامي يتيح الكلام على التجربة المعاشة الحرة والملموسة.

لذلك يثبت هذا الحق للجسد بالمعنى والطريقة الشرعية التي ذكرت في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

2.3.2.3 حرية التنقل

وتعني بالتنقل هنا قدرة الجسد على التنقل واختيار محل إقامته وعدم منعه إلا إذا كان تنقله لمفسدة تضر بنفسه أو بالجماعة[2].

قال تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"[3].

وقال تعالى: "يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ"[4]

ويقع على هذا الحق انتهاكات كثيرة تتمثل في السجن والاعتقال الطويل كما يحدث في معظم الأحوال ومثل هذه الانتهاكات والتي لم تعرف قديماً لسيادة العدل في

---

(1) انظر، الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، مرجع سابق، باب النكاح، ص228.

(2)الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، د.ط، 1980، السعودية، مطابع الجمعية الملكية العلمية.

(3) سورة الملك، 15.

(4) سورة العنكبوت، 56.

الدولة الإسلامية نراها اليوم واضحة للعيان تكشفها منظمات حقوق الإنسان ومنظمات العفو الدولية والتلفزة العالمية.

ما نشاهده اليوم في **أبو غريب وفلسطين وغوانتنامو** وغيرها من المعتقلات سواء الأجنبية أم العربية. إلا صورةً للانتهاكات التي تقع على الجسد.

والسجن الذي قصدناه هنا ليس سجن التأديب والتهذيب كما يتعارف عليه الفقهاء وإنما السجن هنا هو ذلك القبر الذي يُحمل إليه العاثر.

وهذه الانتهاكات لحقوق الجسد من سجن للعقول والإبداع والعلم الشرعي وغيره. إنما كان سبباً ليس للتأثير على الجسد فقط وإنما سبباً في تخلف الأمة، لذا يكون التحول هنا بكسر الحَلَق المفرغة بين أسباب التخلف ونتائجه، حتى يتحول الأمر في الفكر الإسلامي إلى هاجس موضوعي أو قلق اجتماعي بحيث يصبح كل انتهاك **همّاً مطلبيَّاً لمختلف أفراد المجتمع المسلم فيحدث إحضاناً للإشكالية الاجتماعية. التي تتمثل في الانتهاكات فيكون بالتالي من السهل الوصول إلى إحقاق الحق لهذا الجسد من خلال تطبيق الرواية الفقهية الإسلامية المتمثلة بنصوص القرآن والسنة النبوة.**

لذلك جاء الإسلام ليخاطب بهذه الحقوق التي تثبت للجسد العالم أجمع بعكس ما يحدث اليوم في ثقافة الآخر.

فالحقوق التي تثبت للعالم الأول والثاني غير التي تثبت للعالم الثالث فسجن وعذاب وبيع النساء وتشرد الأطفال ممن يخاطب **بالثالوثي أو العالم الثالث، فكانت قدرية ظالمة، ذلك أن النظرة العالمية للحقوق كان لها صورتين.**

أما الإسلام فلم يكن مفهومه للحقوق مفهوماً جغرافياً مرتبطاً ببقعةٍ جغرافية وإنما جاء مفهومه معرفي عالمي، وإذا كان الأمر كذلك فإن جميع مجتمعات الأرض مؤهلة لاحتضانه.

بهذا يظهر التحول **(الاستيعاب والتجاوز)** للرواية الفقهية بشكل عام، وأسبقيتها في تكريس الحقوق واستدامتها.

3.3.2.3 اللباس:

من نعَمِ الله تعالى على الإنسان أن جعل له ما يلبسه، يَتَّقي به حرَّ الصَّيفِ وبَـردَ الشتاء، ويتجمَّل به ويستر به عورته، قال تعالى: "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ"(1).

فجعلَ لكلٍّ من الرجل والمرأة لباساً اشترطَ فيه شروطاً خاصّةً؛ منها أن يكون اللباس ساتراً للعورةِ؛ فعورة الرجل ما بين السُرَّةِ إلى الرّكبة، وعورة المرأة جسمُها كله إلاّ الوجه والكفَّيْن، ومن الشروط أيضاً ألاَّ يتعمّد المسلم في لباسِهِ الإسرافَ والخيلاء، لقوله صلّى الله عليه وسلم: (كلوا واشربوا وتصدَّقوا في غير إسرافٍ ولا مخيلةٍ)(2)، وأيضاً من الشروط ألاَّ يكونَ اللباسُ شفَّافاً ولا ضيِّقاً بالنسبةِ للمرأة؛ لأنه يجسّمُ أعضاءها، ويشفُّ عنها، فقال صلّى الله عليه وسلّم: (صنفان من أهل النّار لم أرهما: قومٌ معهم سياطٌ كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساءٌ كاسياتٌ عارياتٌ مميلاتٌ مائلاتٌ رؤُوسهنَّ كأسنمةُ البختِ المائلةِ لا يدخلْنَ الجنَّةَ ولا يجدْنَ ريحَهَا وإنَّ ريحَها ليُوجد من مسيرة كذا وكذا)(3)، ومن الشروطِ عدمُ تقليد المرأة في لباسها وزيّها والتشبه بها من قبل الرجال، لقول ابن العباس – رضي الله عنه-: (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبِّهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال) (4).

وهذا الشرط مشتركٌ بين الرجل والمرأة بحيث لا يتشبَّه أحدهما بالآخر.

وقد أشارَ الأحنافُ إلى هذا الحقَ في باب ستر العورة، فلم يكن كلامُهم عن اللباس مختلفاً عن باقي الأئمّة من حيث إثباتُ اللباس كحقٍّ من حقوقِ الجسدِ ومن حيثُ شروط اللباس التي أشرنا إليها سالفاً، فاعتُبِرَ اللباسُ زينةً لهذا الجسدِ لقولِهِ تعالى: "قُلْ

(1) سورة الأعراف، 26.

(2) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب اللباس.

(3) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، باب اللباس، حديث رقم125.

(4) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب اللباس، حديث رقم5885.

مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"[1].

وهكذا نجدُ أنَّ النّص الإسلاميّ المتمثّل بالروايات الفقهيّة ومن بينها الأحنافُ نموذجاً قد مَنَحَ الإنسانَ من الحقوقِ ما يكفل له حفظ الكرامةِ ويضمنُ له السّعادة، فسبق الإسلامُ في تشريع تلك الحقوق، فكانت الأشمل والأعدل والأكثر احتراماً للإنسان، وبما أنّ الله قد كفلَ للإنسان كلّ هذه الحقوق كان لزاماً على الدولةِ والمجتمعِ والأفراد حمايةِ تلك الحقوقِ وتأمينِها.

وبعد أن أكملت الدراسة بيان الحقوق المتعلقة بالجسد قبل الولادة وبعدها من منظور الرواية الفقهيّة الحنفيّة وتحولاتها.

تتساءل المشاهدة الحقليَّة هل استمر طابع التكريم الذي وسم فيه الجسد منذ الولادة إلى ما بعد الموت؟

وما هي صورة الجسد التي رسمت في الرواية الحنفية بعد مفارقة الروح إياه؟

كل هذه التساؤلات وغيرها ستجيب عنها الدراسة من خلال بحث حقوق الجسد بعد الموت من منظور الرواية الحنفية.

3.3 حقوق الجسد بعد الموت.

ماذا عساها أن تقدم الرواية الفقهية الحنفية بتحولاتها لإظهار صورة التكريم التي أُنيطت بالجسد فتمثلت بقوله تعالى: "**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** "[2].

وإلى أي مدى استطاعت الرواية بتساؤلاتها اظهار الكرامة الإنسانية التي عبَّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى: "**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**"[3].

---

(1) الأعراف، 32

(2) سورة الإسراء: 70.

(3) سورة الأنعام: 72.

ما الغاية من وراء قراءة مثل هذه؟

ونبدأ أولاً بالغاية من وراء هذه القراءة والتي تتمثل في بيان صورة التكريم التي أعطيت للإنسان من أول خلقه إلى ما بعد موته.

يقول الدكتور بسام الهلول: "المعامل في القراءة هو الانتقاء لاستصلاح ما عند الآخر من قيم وما عندنا لتعود بذلك لفيفاً مركبة "الأصيل المعاصر""[1].

فكم من انتهاكات تقع على هذا الجسد الميت الذي كان الوعاء لحمل (حقيقة الإنسان).أليس حريٌ بنا أن نحترم هذا الجسد بعد موته، وأن تصحح ما عندنا من قيم تعلقت بهذا الجسد؟!.

فكان السؤال والاستفهام حتى يتسنّى لنا فهم الواقع الذي نعيشه والصورة التي ترتسم للجسد في كل يوم سواء في الدول الغربية أم العربية.

وهذا ما دعى له الدكتور بسام الهلول عندما حثّ على السؤال في القراءة بذكره لمنازل قراءة السلف، وبيَّن أن إصابة الثقافة بالتسطيح والاجترار سببه **أن معاملها كان التذكر والاستذكار لا السؤال والاستفهام**[2].

وكأنّ أستاذنا أراد لكلّ قراءة أن تحرص على النظر في الواقع المعاش بالسؤال والاستفهام، ولا تركز على التذكر والاستذكار دون محاكاة للواقع الذي يعيش فيه النص، من هنا كان السؤال في محاولتنا (تحولات الرواية الفقهية).

وهذا ما ستحاول الدراسة أن تصيغه في معالجتها لحقوق الجسد بعد الموت، والانتهاكات التي تقع عليه من منظور الرواية الفقهية الحنفية.

لقد أجابت الرواية الحنفية عن هذه التساؤلات لتبقى الكرامة الإنسانية من بداية النشئ إلى ما بعد الموت، بحيث يبقى الإنسان جسداً وروحاً في أبهى صورة منحه الله

---

(1) الهلول، بسام الهلول، بناء نظرية نقدية في أبعاد اقتباس حقوق الإنسان في الإسلام وحمولاته الآيدولوجية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 2000،مصر، العدد3، ص445.

(2) الهلول، بسام الهلول، حقوق الإنسان في الإسلام وحمولاته الآيدولوجية، بحث منشور، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مصر، 2000، المجلد السادس والثلاثون، ج2، ص245،.

سبحانه إياها، والتي غابت هذه الصورة في كثير من دول العالم حتى امتدت إلى دول العالم الإسلامي والتي هي الأولى بتكريم الإنسان، والأحرى بها إعمال قوله تعالى: **"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"**[1].

ومن خلال الاستقراء لكتب الحنفية[2]، وجدت الدراسة أنهم قد استدلوا في تفصيل الحقوق التي أُثبتت للجسد بعد الموت في باب الجنائز، فكانت هذه الحقوق على نوعين: **حقوق تثبت للجسد ساعة الاحتضار، وحقوق تثبت للجسد بعد الموت وانتزاع الروح.**

1.3.3 الحقوق التي تثبت للجسد ساعة الاحتضار:[3]

تلاحظُ الدراسةُ أن نصَّ الحنفيةِ قد اختارَ حالةَ الاستلقاءِ للجسد حالَ الاحتضارِ لأسبابٍ تخص إظهار جمالية الصورة الإنسانية فبيَّنوا أن مثل هذه الوضعية تكون أسهل **(لتغميض الجسد)**[4]، و**(شد لُحييّه)**[5]، عقيب الموت وأمنع لتقوس أعضائه.

فهذا فيه تحسين لصورة الميت لأنه إذا ترك التغميض يصبح فظيع المنظر في أعين الناس، وفي ترك شد اللحيين كافٍ من دخول الهوام في جوفه والماء عند غسله[6]

---

(1) سورة الإسراء: 70.

(2) ومن هذه الكتب نذكر: (السرخسي، المبسوط، ج1، باب الجنائز) شرح فتح القدير لكمال الدين بن عبدالواحد، باب الجنائز، البناية شرح الهداية للعيني، باب الجنائز، وغيرها من كتب الحنفية الأخرى).

(3) الاحتضار: هو الاقتراب من الموت، يقال احتضر الرجل أي دنا موته، ويقال يحتضر أي قريب من الموت. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، (مادة احتضر).

والاحتضار في مفهوم الفقهاء هي الساعة التي يدنو منها الإنسان من الموت، فهي ساعة نزع الروح.

(4) العيني، بدر الدين العيني الحنفي، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج3، ص174.

عبدالواحد، كمال الدين، شرح فتح القدير للعاجز الفقير، مرجع سابق، ج3، ص67.

الزيلعي، تبين الحقائق، مرجع سابق، ج1، ص560.

(5) شد اللحيين: وهو شد الفك الأسفل على الفك الأعلى لأنه بموته ترتخي فيؤدي ذلك إلى فتح فمه مما يسبب دخول الماء وغيره إلى جوف الميت.

(6) عبدالواحد، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج3، ص174-178.

فاختار الحنفية الطريقة التي يمكن أن يرتاح فيها الجسد أثناء خروج الروح بقولهم (وهو أيسر لخروج الروح)، وحتى يكون الجسد بالصورة الجميلة التي صوّره الله سبحانه وتعالى عليها حال حياته فكان الحق أن يوضع الجسد في حال الاحتضار الوضعية التي تليق بكرامة الإنسان، فلا أبهى من أن تكون وجهته نحو الكعبة المشرفة قبلة المسلمين مستلقياً.

هكذا يجب أن تكون صورة الجسد حال الاحتضار، صورة تطبع في أذهاننا حالة التكريم في لحظةٍ لربّما أن تكون أصعب لحظة تمرّ على هذا الجسد حتى الآن، بل هي كذلك عندما تفارق الروح الجسد رحيلاً بلا عودة إلاّ أن يشاء الله.

نقارن هذه الصورة بصورة الجسد العربي المسلم في فلسطين والعراق، وفي جميع دول العالم الإسلامي، صورة الجسد المهان المعذب، ذلك الجسد الذي تقطع أوصاله، وهو ما زال حياً، ذلك الجسد الذي يضرب وهو يحتضر، ويدفن وهو ما زال حياً[1].

صورة لا تحتاج إلى شرح، إنها ثقافتهم (**إهانة الجسد بالجسد**)، أما ثقافتنا التي تنبع من صميم قوله تعالى (**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...**)، فهي ثقافة (**تكريم جسد بجسد**)، هذه حالنا وتلك حالتهم.

وبعد خروج الروح يسجى الجسد بالوضعية التي ذكرناها، فيترتب له حقوق تعرضت لها الرواية الحنفية في أبواب (**الغسل والكفن والدفن**).

تساؤلٌ يشكّل مدخلاً إلى الحق الأول (الغسل).

لأي سبب وجب الغسل بحق الجسد بعد الموت؟

وهل ما زال أمام الرواية الحنفية المنفتح في نصها لاستيعاب السؤال عن الجسد بعد الموت؟

---

(1) ولعلّ من يستعرض المدونات الفقهية في أبوابها من خلال تبيان علاقة الإسلام مع الآخر (خصومه وأعدائه)، يجد أخلاقيات أو ما يوسم ويصطلح عليه بأدبيات الفتح الإسلامي التي قامت على حسن التعامل مع الخصم إبّان معارك الإسلام وفتوحاته، وللاستزادة في بيان هذه الصورة ينظر وهبه الزحيلي في كتابه العلاقات الدولية.

وهل تجاوزت الرواية الحنفية بنصوصها الواقع المعاش؟

2.3.3 الحقوق التي تثبت للجسد بعد الموت:

1.2.3.3 الغسل:

لقد أظهرت الروايات الحنفية. أنَّ الغسل واجب فهو من حق المسلم الميت على المسلم الحي ولهم في ذلك أدلة[1]

أولاً من السنة: ما روي عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن آدم عليه السلام لمّا حضرته الوفاة نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة، فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلاثاً وكفنوه في وتر من الثياب، وصلوا عليه عند البيت، وأمّهم جبريل عليه السلام وقال هذه سنة ولد آدم من بعده)[2]

أما الاجماع: فقالوا: روي أن الرسول قال: للمسلم على المسلم ستة حقوق وذكر منها إذا مات أن يغسله وأجمعت الأمة على ذلك[3]

المعقول: فقالوا إن الميت في الصلاة بمنزلة الإمام، حتى لا تجوز الصلاة بدونه وهذا شرط تقديمه على القوم، وطهارة الإمام شرط لصلاة القوم ولأن ما بعد الموت هو حال العرض على الرب والرجوع إليه فوجب تطهيره بالغسل تعظيماً للرب[4]
فكان حكمه واجباً بل قالوا في رواية في شرح الوجيز إنه فرض كفاية بالإجماع[5]

---

(1) العيني الحنفي، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، الجزء3، ص180
عبد الواحد، شرح فتح القدير، مرجع سابق، الجزء3، ص69

(2) الطبراني، المستدرك على الصحيحين، مرجع سابق، حديث رقم 4004، ج2، ص 595، وقال عنه حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه الشيخان. الهيثمي، علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، د.ط، 1407هـ، القاهرة، دار الريّان، ج3، ص 42، وقال رجاله موثوقون.

(3) العيني الحنفي، البناية، مرجع سابق، ج3، ص180.

(4) عبد الواحد، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج3، ص70.
العيني، البناية، مرجع سابق، ج3، ص180.

(5) انظر: المبسوط، مرجع سابق، ج1، باب غسل الميت، ص58.

فيوضع الجسد على سرير وذلك لينصب الماء عنه لأنه لو وضع على الأرض تلطخ بالطيب[1]

ويقوم بهذا الغسل مجموعة من أهله فإذا قاموا به سقط عن الباقين[2]

أما المادة التي يغسل فيها الميت فهي الماء.

فقالوا (**يغلى الماء بالسدر أو بالحرض مبالغة في التنظيف، فيغسل بالماء والسدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى ما يلي التخت منه....**)[3]

وقالوا (**وجعلوا على عورته خرقة إقامة لواجب الستر...**) (وستر عورته)[4]

نلاحظ من هذه النصوص إن الأحناف أخذوا عدة اعتبارات في غسل الميت منها

أ. ستر العورة: وحتى يحدث المقصود في الاغتسال وهو التنظيف أوجبوا فقط ستر العورة المغلظة لاعتبار التيسير على الغاسل.

فستر العورة واجبٌ على كل حال فإن الآدمي محترم حياً وميتاً فتستر عورته كذلك[5]

ب. غلي الماء بالسدر.

وغلي الماء هنا هو من أجل الزيادة في النظافة مع استخدام السدر وهي مادة كانوا يستخدمونها للزيادة أيضاً في التنظيف.

ج. استخدام مادة الخطمى وهي مادة تشبه الصابون يغسلون به شعر رأس الميت.

فكان الاستيعاب في رواية الحنفية هنا أنهم خرجوا من نطاق من اقتصر على استخدام (الماء القراح) أي الذي لا يخالطه شيء[6]

---

(1) انظر المرجع السابق، ص59

(2) انظر كتب الحنفية، باب الجنائز، (ابناية، ج3)، المبسوط ج1، باب غسل الميت.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج2، ص205.

(4) فخر الدين بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ت...، تحقيق احمد عزو عناية، ج1، ص564.

(5) العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج3، ص185.

(6) كان رأي الشافعية أن الأولى أن يغسل أولاً بالماء القراح الذي لا يخالطه شيء.

وممن قال بذلك الشيخ أبو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق[1].

وما تميل إليه الدراسة هو الرأي الأول وهو أن الانسان لا ينجس بالموت وذلك كرامة له امتثالاً لقوله تعالى (**ولقد كرمنا بني آدم...**)[2]

وأنه أيضاً لو تنجس لما حكم بطهارتها في الغسل والصلاة عليه.

ولا بد اثناء الغسل من مراعاة هذا الجسد من حيث العناية بالأطراف من الكسر أو الجرح وقد ذكروا الأحناف الطريقة التي يغسل فيها الميت من حيث تحريكه وغيرها[3] وبعد الانتهاء من الغسل يترتب للجسد اجراءات أخرى

فما هي هذه الاجراءات التي تتخذ بحق هذا الجسد الميت؟

فكما قلنا أن الرواية الحنفية قد صورت التكريم للجسد في جميع مراحله فمن النشأة الأولى إلى الحياة ثم إلى ما بعد الموت.

فالإنسان في حياته بعد الاغتسال والتطهر يستر عورته باللباس والطبائع السليمة تختار بعد الاغتسال أنظف الثياب وأجملها ليكون الإنسان في تقويم جميل وحسنٍ منشود.

ونتساءل هنا هل استطاعت الرواية الحنفية تصوير هذا الحسن المنشود مراعية الفروق المادية بين الناس في كفن الميت باعتباره اللباس الواجب له بعد الموت؟

تحاول الدراسة استخدام أسلوبها السياقي والذي أشرنا إليه في المقدمة أن تظهر دلالة نصوص الحنفية وتحولاتها لتجيب عن هذه الأسئلة وغيرها من خلال عرض هذه النصوص والتي تتكلم عن الكفن باعتباره حقاً من حقوق الجسد بعد الموت.

---

(1) العيني، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج3، ص 180-181.

(2) سورة الإسراء: 70.

(3) ذكر الأحناف الطريقة التي يغسل فيها الميت في جميع كتبهم ومن هذه الكتب (المبسوط في باب الجنائز، بدائع الصنائع، في باب غسل الميت، رد المحتار في باب غسل الميت تبيين الحقائق في باب الجنائز وغيرها من كتب الحنفية الأخرى.

2.2.3.3 الكفن

مفهومه: ويعني التغطية، قيل الكفن غزل الصوف، والتكفين من مصدر كفن يقال كفنت الميت تكفيناً أي غطيته ولففته بأثواب[1].

وأما الكفن فمفهومه في رواية الحنفية أنه **(لفُّ الجسد بأثواب بيضٍ سحولية لأكثر ما يلبسه عادةً في حياته)**[2].

تلاحظ الدراسة من خلال مفهوم الكفن في رواية الحنفية ربط حال الجسد ميتاً في كفنه بحاله وهو حياً في لباسه تكريماً له.

فبينوا أن السنة للرجل تكون في ثلاثة أثواب **(إزارٌ وقميص ولفافة)** فلأن الميت أكثر ما يلبس الثياب الثلاث عادة في حياته فكذلك ينبغي أن يكون ثلاثة أثواب بعد مماته اعتباراً بحال الحياة.

أما المرأة فتكفن بخمسة أثواب (درع وإزار وخمار ولفافة وخرقه تربط فوق ثدييها) فالمرأة يكون في غالب الأحيان هذا لباسها وهي حيّةٌ[3]

ورغم ذلك فقد راعت نصوص الحنفية الظروف المادية التي يمر بها الانسان حال مماته أو في أحوال القتال وغيرها، فلربما يجد في حياته ما يلبسه ولكن يطرأ ظروف لا يجد ما يُكفن به.

فقسموا الكفن إلى ثلاثة اقسام:

كفن السنة: وهو كفن يُلتزم به بسنة الرسول في التكفين وهي ثلاث أثواب للرجل وخمسة للمرأة[4].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة كفن.

(2) انظر عبد الواحد كمال الدين محمد، شرح فتح القدير، ج3، ص76،77.

ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج3، ص95.

السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج1، ص60،61.

(3) انظر المراجع السابقة، بنفس الصفحات وما بعدها.

(4) عبد الله بن احمد النسفي، كنز الدقائق، وعليه تبين الحقائق، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص568.

كفن الكفاية: وهو الكفن الذي يُطرأ إليه في حالة الكفاية فقط وتوزيع باقي الأثواب على من له عليه دين[1].

كفن الضرورة: وهو الكفن الساتر للعورة فقط ويكون في حالة انعدام الكفاية[2].

أما بالنسبة إلى إظهار الحسن في الكفن للميت مقارنة بحال الجسد في الحياة بعد الغسل والذي تساءلت عنه الدراسة في بداية طرح هذا الحق.

فنورد نص الحنفية في ذلك.

ويحسن الكفن لحديث (**إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه**)[3].

وحديث (**حسنوا أكفان موتاكم**)[4].

فالحسن المراد هنا بأن يكفن الميت بكفن المثل فيكون أبيض نظيف[5] لا كونه ثميناً لقوله صلى الله عليه وسلم (**لا تغالوا في الكفن فإنه يسلب سلباً سريعاً**)[6].

والتفاخر الوارد في الحديث إنما مقصوده الفرح والسرور أما الزيارة فقد أشاروا الأحناف إليها على أن الروح لها تعلق بالجسد حتى بعد الموت[7].

فثبت بذلك أن للميت الحق في الكفن.

لقد استطاعت الرواية الحنفية بتحولاتها إعطاء الصورة الحضارية للتعامل مع هذا الجسد الذي كان الوعاء الذي يحمل حقيقة الإنسان، فلا يمكن إهماله بمجرد

---

(1) العيني، البناية، مرجع سابق، ج3، ص198.

(2) العيني، البناية، مرجع سابق، ج3، ص203.

(3) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، حديث رقم 943، ج2، ص 651.

(4) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني، ط1، 1410هـ، بيروت، دار الكتب العلمية، حديث رقم 9268، ج7، ص 10، وقال عنه ابن حجر أن إسناده حسن، فتح الباري، ج11، ص 383.

(5) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج3، ص86.

(6) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، سُنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، 1994م، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، حديث رقم6487، ج3، ص403.

(7) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ص904.

انفصال السر الإلهي عنه واعتباره جثة لا تستحق الاحترام فكانت الرواية الحنفية في تعاملها مع هذا الجسد الميت ينظر له على اعتبار حال الحياة، فكل فعلٍ أو تعامل مع هذا الجسد سواء في اغتساله أو لباسه تنظر إلى حاله وهو حي فقابل الاغتسال في حال الحياة الغسل بعد الموت وقابل اللباس الكفن. وكل هذا من أجل إظهار صورة التكريم. لقوله تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ)[1].

وبعد الانتهاء من التكفين والصلاة على هذا الجسد الميت يأتي الأجراء الذي تستكمل فيه صورة التكريم وهو الدفن.

فلا أجمل من أن يوارى الجسد عن الأنظار في اجمل حلّةٍ وأبهى صورة وأطيب ريح.

ويأتي السؤال إلى أي حدٍ روعي في دفن الميت طبيعة المكان؟ وهل استوعبت الرواية الحنفية الطبيعة الجغرافية في الدفن؟

يظهر هذا من خلال استعراض رأي الأحناف في مسألة الدفن والتي تشكل الحق الثالث.

3.2.3.3 الدّفن[2]:

فلو رجعنا إلى أصل هذه الأفعال لوجدنا أنها حصلت بفعل الملائكة في حق آدم عليه السلام حين مات روي عن النبي – صلى الله عليه وسلم– إنه قال: **(لما توفى آدم عليه السلام غسله الملائكة وألحدوا له وقالوا هذه سُنَّة آدم في ولده)**[3].

---

(1) سورة الإسراء: 70.

(2) الدفن: من الدفن نقول الشيء بمعنى أخفاه انظر ابن منصور، لسان العرب، مادة دفن. وأما الدفن للميت فهو حفر حفرة تسمى القبر يوضع الميت فيها ويغطى بالتراب.

(3) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، حديث رقم4004، ج2، ص595.

وفي حكمه قالوا هو حق للميت على الأحياءِ، وفرضُ كفايةٍ إن أمكن إجماعاً هذا ما أشار إليه الأحناف في نصهم لحكم الدّفن[1].

وكما نعلم أن الدفن يكون بالحفر في الأرض إلا في حالة تعذر ذلك إذا كان الميت في البحر وخافوا من تعفن الجثة فيغسل ويكفن ويرمى في البحر (وهذا من باب الضرورة)[2].

وما نلاحظه اليوم في بعض المجتمعات غير الاسلامية التي تقوم بحرق الميت، ونفث رفاته في الماء أو الهواء أو تحنيطه إن أمكن، كلُّ ذلك يزيلُ طابعَ التكريمِ عنه من قبل البشر؛ فهو مكرم من عند الله. ولكنهم امتهنوا هذا الجسد لفساد عقائدهم التي يرسمها لهم الشيطان.

وما دام الدفن للميت حقاً شرعياً، **فهل يراعى في هذا الحق خصوصية المكان الذي دفن فيه الجسد من حيث تفرده بالمكان أم هي المصلحة والضرورة. وأين تقف الرواية الحنفية مما نسميه اليوم بالمقابر الجماعة؟**

وهل تم مراعاة الطبيعة الجغرافية في الدفن؟

لعل الدراسة تقف على الإجابة من خلال اظهار رأي الفقه الحنفي في المسائل الآتية:

أولاً: مسألة الشق واللحد في القبر.

ثانياً: الدفن الجماعي في القبر (دفن أكثر من جسد في قبر واحد).

اللحد والشق

اللحد: هو أن يحفر حفيرة في القبر في جانب القبلة يوضع الميت فيها[3].

والشق: هو حفر حفيرة في وسط القبر يوضع الميت فيها[4].

---

(1) انظر، ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج3، ص95.

(2) انظر: ابن نجيم، زين الدين ابن إبراهيم، ط1، 1983، دار الفكر، دمشق، ص94، (ما أبيح للضرورة).

(3) العيني الحنفي، البناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج3، ص246.

(4) انظر الحنفي، مرجع السابق، ص246.

أما بالنسبة إلى رأي الأحناف في مسألة اختيار طريقة الدفن فكانت متميزةً من حيث مراعاة الطبيعة الجغرافية للمنطقة التي يدفن فيها الميت.

وكان نصهم (**السنة عندنا اللحد إلا أن يكون ضرورة من رخو الأرض فيخاف أن ينهار فيصار إلى الشق**)[1].

نلاحظ من رواية الحنفية أنها قد راعت طبيعة التربة فإن كانت التربة جامدة يلحد فيها وإن كانت رخوة يشق فيها.

كل هذا تكريماً للجسد في دفنه عن غيره وتكريماً له.

والأحناف في روايتهم قد أجازوا استخدام **التابوت ودفون الخشب** في الدفن وخاصة إذا كانت التربة رملية فلربما لا تتحمل اللحد ولا الشق خلافاً لكثير من الروايات الفقهية الأخرى[2].

أما بالنسبة إلى مسألة الدفن الجماعي أو دفن أكثر من شخص في قبر واحد، فلقد كره الأحناف دفن الجماعة في قبر واحدٍ بلا ضرورة، واختلاط الرجال بالنساء بلا حاجز، وليس من الضرورة جمع ميتين فأكثر في قبر واحد بقصدِ دفنِ الرجل عندَ قريبه[3].

إذاً الأحناف **أباحوا هذا الجمع للضرورة فقط** ومن هذه الضرورات المعتبرة حالة القتال مع ضيق المكان (**فأنيط الجواز بالبلاء**)[4].

فلا يمكن أن يكون لكل ميت قبر لا يدفن فيه غيره فلو بقي الأمر كذلك للزم أن تعم القبور السهل والوعر.

إذاً **تعلق الأمر عند الأحناف بالضرورة**؛ فالأصل أن يدفن الجسد في قبر واحد لكن لربما يعم البلاء والقتال فيقع الموت بكثرة فلا يسع الوقت لحفر قبور لكل شخص.

---

(1) عبد الواحد، محمد بن احمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير للعاجز الفقير، مرجع سابق، ج ، ص97.

(2) انظر العيني، البناية شرح الهداية، ج3، ص248.

(3) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج3، ص138.

(4) انظر المرجع السابق، 138.

وإذاً أجازوا الأحناف ذلك للضرورة فقد حددوا أيضاً هذه الضرورة التي تكون عامة لا خاصة.

وتبقى صورة التكريم قائمة بعد الدفن، فلقد كره الإمام ابو حنيفة أن يوطأ على القبر أو يجلس عليه أو ينام عليه أو يقضى عليه حاجة الانسان من بولٍ أو غائط كرامة لهذا الجسد الذي دفن فيه[1].
امتثالاً لقوله تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)[2].

4.3 الخاتمة والتوصيات (استواءٌ ووظيفٌ):

جاءت هذه الدراسة لتحاكي الواقع المعاش من خلال خطاب الرواية الفقهية الحنفية بقراءة تاريخية وجغرافيَّةٍ تسيرُ بخطٍّ متوازٍ مع حقوقِ الجسدِ في الواقعِ المعاشِ، وربطِ ذلك كله بالتحوُّلاتِ النوعيَّةِ في الفكرِ الحنفيِّ سواء الفقهيَّة أم الأصولية أم السياسية، ليستوي الموسوم إلى مقاربةِ العلاقةِ المركَّبةِ والمعقَّدةِ بين حقوقِ الجسدِ والإشكاليَّةِ الاجتماعيَّةِ التي تتصلُ بصلبِ الحياةِ في جميعِ أبعادِها الاقتصاديَّةِ والسياسيَّةِ والثقافيَّةِ، وربما نقول أنَّ الجسد يشكِّلُ نقطةً محوريَّة تلتقي فيها هذه الأبعادُ وتتمظهر.

فكانَ الممفتتحُ لهذه الدراسة تساؤلٌ لا إجابةٌ جاهزةٌ، ليبررَ ويُكرسَ مظنَّةَ الاشتباه ومزاجُ الاستواء، فأظهرت الدراسةُ من خلال التحوُّل في الخطاب الفقهي عموميَّة النصِّ الإسلاميِّ الذي يساعدُه على إعادةِ إنتاجِ نفسِهِ على نحوٍ دائمٍ؛ ذلك أنَّ النَّصَّ الشرعيَّ ليس فيه إلغاءٌ وإنَّما فيه إرجاءٌ يتحيَّن الحين ويتوقَّت الوقت.

فمثَّلَ الموسومُ في أبوابِهِ صورةَ الحقوقِ (نظريًّا وتطبيقيًّا) كنموذجٍ في التطبيقِ على التَّحَوُّلِ في الخطابِ الفقهيِّ ابتداءً وابتناءً كي يُصبحَ الأصيلُ معاصراً ضمنَ البنيةِ

---

(1)العيني الحنفي، البناية، مرجع سابق، ج ، ص259.
(2)الاسراء آية 70.

والمجالِ التكوينيِّ، وبعيداً عن محاكاةِ الآخر (الغرب) في إطار المنازلةِ والسجالِ معه، حتى لا يكون الفعلُ منقوصاً.

ولعلّنا من خلال ما قدمنا إليهِ من عملٍ نصلُ إلى استواءِ على شكلِ مُساءلة.

لماذا جاءت الدراسات في حقوق الإنسان في أوائل الألفيَّة الثالثة علماً بأنَّ هذه الدراساتُ لم تستطع جمع الجسدِ في ضميمهِ منذ شتاته وإخراجِهِ من ألَقِ حضارتِهِ في الأندلُسِ حيثُ أصبح شتيتاً بين محاكمِ التفتيشِ وسجنِ أبو غريب؟

هل لأنَّ القضية المركزيَّة الأوروبيَّة اقتضى فعلها السياسي أن يكونَ إملاءً حيث يُؤَسِّسُ باباً كبيراً يدخلُ إليه فقهاء السلطان لدغدغةِ عواطفِ السَّيِّدِ؟

وهل تعتبر المؤتمرات التي تعقدُ لإثباتِ حقوقِ الإنسانِ في واقعنا المعاشِ نموذجاً في التطبيقِ عندما تصلُ إلى مصالحةٍ تنتهي بكيف نجمعُ بينَ من يأكلُ بقرةً ويعبدُها؟

وهل ما زالت شعارات (دَعْهُ يَمُرُّ، دعهُ يعمل، دعهُ يسافر) منداحةً أمامَ الغربِ ومرهونةً في عالمِنا الإسلاميِّ بآخيَّةٍ (لا تمر، لا تعمل، لا تسافر)؟

وهل هناك عناصر تجعل من حقوق الإنسان (الجسد) مطلباً نخبويّاً من دون أن تُحولّه إلى مطلبٍ لجميع الناس؟

وهل المدوَّنةُ التي بين أيدينا هي قصٌّ وحكايةٌ عن هذا الجسد عندما كان يعيش في ظل حضارة الإسلام أم هي بحثٌ لأوصافِ النوعية والشرعية لما للجسدِ من واجباتٍ؟

وهل هي توقٌ طوباوي يعيشه العالم عندما يغترب؟.

وهل القراءة أو المحاولة تشكل لحظة ممكنة في فضائها التاريخي بحيث يشكل الإمكان التراثي تناغماً مع اللحظة؟

وهل المحاولة وهذا الجهد المزعوم الذي قمنا به هو مضاهاة للآخر بحيث تأتي القراءة على التوازي مع ما أعطته المؤتمرات والمحافل في السياسة والاجتماع لقراءة هذا الجسد؟

وهل القراءة مغتربة بحيث تبحث عن راحةٍ لها في ظل ما تعرضت له من أوجاعٍ وأوصاب في ظل النظم السياسية والاجتماعية؟

وهل كان همُّ القراءة البحث في الحليّة والحرميّة مما يقع لهذا الجسد؟

وهل حققت الإمكان التاريخي والعقلي معاً بحيث نحكم على معقولية العمل؟

وهل استطاع هذا الجهد أن يصل إلى حالة من النظر المستقر على قواعده أم أنه لا زال إشكالية؟

ويستوي الموسوم إلى أنَّ الاقتراب من هذه التساؤلاتِ يجب أن يكون بحذرٍ شديد، فما تزال هذه التساؤلات مشحونةً بعواطفٍ من رزخَ وما يزالُ يرزخُ تحت سلطةِ أنظمةٍ تُصادرُ الحريّات باسمِ المصلحةِ (غير الشرعية) أو باسم الخصوصية الثقافية والعقائدية، فهل تبقى هذه الأسئلة رهينة السجال الآيدولوجي الذي يُعيد المسألة برمّتها إلى ظروفٍ وإراداتٍ خارجيَّة.

فلربما من خلال جهدنا القاصر الذي ندّعيه يُنقل الآخر من إشكاليته إلى تحقيقٍ ونظرٍ، أو لربما أُنجزت الإشكالية على مزاج وطبع المدونة أو لربما العكس، فجاءت هذه المدونة محاولةً **تقليص نفوذ مناطق تمتعت بها ثقافة الحريم والابتعاد عن العجائبية التي اتسمت بها دراسات بعض الأقلام، في حقول الإسلام المعاصر،فكانت هذه المحاولة بمثابة مشاهدةٍ حقلية ظلَّت بتواضعٍ على واقعٍ يعيشه الجسد في عالمه الإسلامي عندما انسحب الإسلام من عوالمه. فيجد الإنسان نفسه أنه في تقاطب الجنوب أو ما يسمى بالعالم الثالث، فكانت وما تزال هذه قدريَّةٌ ظالمة، ترفع من سويَّة الشاهد إلى مزاج السبابة، فكانت هذه المشاهدة الحقليَّة بمنزلة مرافعة من إنسانٍ وقع ظلماً في قطبية الجنوب ببعده الآيدولوجي.**

ومن خلال ما تقدّم من الأسئلة التي تشكل في بابها مساءلة، تدفع بمزاج الرسالة إلى (مرافعة) بل محاكمة لواقع الجسد في عوالم المسلم، وفي ظل الحالة العربية الإسلامية الراهنة، وهذا ما يفسر خاتمة الرسالة **بالمساءلة لا بالسؤال**، ذلك أن كثيراً من البحوث تنتهي بوضع مقررات وتوصيات، فجاءت هنا المقررات والتوصيات

بتساؤلات تتماشى مع واقعها لرفع مظنة الاشتباه في الخاتمة و التوصيات و لتنتهي إلى ما يشاكل المساءلة لتتماشى مع مزاج المرافعة ذلك أنها كانت مشغولة بهم و هاجس ما يعتري المتقبل بين يدي الموسوم، الأمر الذي يدفع بأن تتوجه أقلام الباحثين بأن ترفع من سوية بحوثها من مستوى التقرير إلى مستوى المساءلة، كي نتأكد من بعد الهاجس في البحث والأطروحات، إلا أنه ورغم تلك التساؤلات كان لهذه المشاهدة الحقلية استواء ووظيف تمثل في الأمور الآتية:

لقد توصلت المشاهدة الحقلية إلى أن مصادر التشريع الفرعية- كمسمى مصادر تشريعية- أمر تقليدي لا دليل عليه، و لعل فيما نزعمه أنها أدوات لفهم المقصدية من النصوص و تحسس الحكم الشرعي ذلك أن علمنا نص .

ولعل فيما نزعمه أنه وصلت إلى مستدرك على أقلام الباحثين في تكريس التقسيمات التقليدية لمدارس الفقه (الرأي و الأثر) أن الرأي و الأثر ليس اتجاه أو مدرسة و إنما الرأي هو اعتداد ، فعندما يصبح النظر مستكنا في الضمير يصدر عنه الفقيه و المفكر تسميته بالرأي، فالعقل عندما يستوي على سوقه في حده الأعلى نسميه رأي، و عند نكوسه في حده الأدنى نسميه رأي و نقول في الحالتين: ما الرأي؟ فلعل الرأي انصرف على طريق المنابذة ليس غير، فالأمر في البدء رواية و في المختتم دراية، فوقوع الأمة في الضلالة العمياء يدفعها إلى أن تصل إلى حالة من الرأي، و هذا ما يؤكده اغتراب الجيل عندما انحطت فنونه، فكانت المدافعة بما يسمونه في فنهم (الرأي).

ولقد توصلت أيضا المشاهدة الحقلية من أن الإجماع هو حالة بينية تمثل العقل في ساحة التأويل للخلوص من مغبة و عتب الفتيا خشية الفتنة، فكان الإجماع ضرورة اجتماعية خشية من الوقوع في الملامة فعندما يتعسَّرُ الاجتماع يبطل الإجماع فتكون ضرورة الاجتماع.

وجهودنا يجب أن تتجه نحو بناء نهضة فكرية شاملة تقوم على نظرية نقدية للواقع المعاش من خلال الخطاب الأصيل المتمثل في أطروحتنا هذه بخطاب الرواية الفقهية الحنفية.

ونقول في الخاتمة أنه ما زال أمامنا المنفتح لكي ننعم بالكرامة التي أرادها الله لنا.

قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً"[1].

1) سورة الإسراء، آية 70.

المراجع

أبو بكر، محمد بن الحسين أبو بكر،1993م، **أخلاق العلماء**، تحقيق أحمد عبدالرحيم السائح، ط1، القاهرة، الدار المصرية.

أبو بكر، محمد بن الحسين، 1996م، **أخلاق العلماء**، تحقيق أحمد عبدالرحيم السائح، ط2، القاهرة، الدار المصرية.

أبو زهرة، محمد أبو زهرة، 1369هـ، **أبو حنيفة آراؤه وفقهه**، ط2، بيروت، دار الفكر العربي.

أبو زهرة، محمد أبو زهرة، 1996م، **الملكية ونظرية العقد**، د.ط، القاهرة، دار الفكر.

أبو ستة، سلمان أبو ستة، 2002، **مسألة حقوق اللاجئين الفلسطينيين**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الأشقر، أسامة الأشقر،2000م، **مستجدات فقهية في قضايا الزواج**، ط1، الأردن، دار النفائس.

أمين، أحمد أمين،1961م، **فجر الإسلام**، ط8، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

الأندلسي، محمد بن يوسف بن عبيدالله، 1997م، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاث**، ط1، بيروت، دار البشائر.

الأندلسي، محمد يوسف بن عبدالله الأندلسي، 1999، **الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة**، ط2، بيروت، دار البشائر.

الأوزجندي، حسن بن منصور الأوزجندي، د.ت، **فتاوى قاظيخان بهامش الفتاوى الهندية**، د.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله بن قيم الجوزية، 1998م، **الروح**، د.ط، بيروت، المكتبة العصرية.

ابن القيم، شمس الدين أبي عبدالله بن القيم الجوزية، 1984م، **الفوائد**، ط5، بيروت، دار النفائس.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد، 1996م، **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، د.ط، القاهرة، دار الفكر.

ابن حبّان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي، 1993م، **صحيح ابن حبّان**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، د.ت، **مسند أحمد**، د.ط، مؤسسة قرطبة، مصر.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، د.ت، **الطبقات الكبرى**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين، 1994م، **ردّ المحتار على الدّر المختار شرح تنوير الأبصار**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين، 2004م، **نزهة النواظر على الأشباه والنظائر** (بحاشية الأشباه)، ط1، دمشق، دار القلم.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، 1983م، **نزهة النواظر على الأشباه والنظائر (بحاشية الأشباه والنظائر)**، ط2، دمشق، دار الفكر.

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، د.ت، **سنن ابن ماجة**، د.ط، دار الفكر، بيروت.

ابن مازة، برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري الحنفي (ت 616 هـ)، 2004م، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن منظور، جمال الدين بن منظور الإفريقي، 1995م، **لسان العرب**، د.ط، بيروت، دار الفكر للطباعة.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، 2001م، **فتح الغفار بشرح المنار**، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، 1983م، **الأشباه والنظائر**، ط1، دمشق، دار الفكر.

البار، محمد علي البار، 1995م، **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**، ط10، جدة، الدار السعودية للنشر.

البار، محمد علي البار، د.ت، **مشكلة الإجهاض**، ط3، جدة، الدار السعودية للنشر.

البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبدالله البخاري، 1987م، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ذيب، ط3، دار ابن كثير، بيروت.

البراقي، حسين بن السيد أحمد البراقي، 1987م، **تاريخ الكوفة**، ط4، بيروت، دار الأضواء.

البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (ت463هـ)، د.ت، **تاريخ بغداد**، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية.

البيهقي، أبو بكر بن الحسين، 1410هـ، **شعب الإيمان**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، 1994م، **سنن البيهقي الكبرى**، د.ط، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.

الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، د.ت، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، د.ط، دار إحياء التراث العربي، مصر.

التمرتاشي، محمد بن عبدالله الغزي، 2002م، **الدّرّ المختار شرح تنوير الأبصار**، ط 1، بيروت.

الجندي، عبدالحليم الجندي، د.ت، **أبو حنيفة**، د.ط، القاهرة، دار المعارف.

جيوسي، سلمى خضراء الجيوسي، 2002م، **حقوق الإنسان في الفكر العربي**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، 1990م، **المستدرك على الصحيحين**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

الحقوق، مجلة الحقوق، 2003م، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، د.ط، الكويت، مجلس النشر العلمي.

خليف، يوسف خليف، 1968م، **حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة**، ط1، القاهرة، دار الكتاب العربي.

الخولي، البهي الخولي، 2002م، **المرأة بين البيت و المجتمع**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الدمشقي، محمد علاء الدين بن محمد أمين عابدين الدمشقي، 2003م، **الهدية العلائية**، ط1، بيروت، دار ابن حزم.

الزاهي، فريد الزاهي، 1999م، **الجسد والصورة والمقدس في الإسلام**، د.ط، بيروت، أفريقيا الشرق.

الزحيلي، وهبه الزحيلي، 2001م، **أصول الفقه الحنفي**، ط1، دمشق، دار المكتبي.

الزرقا، مصطفي أحمد الزرقا، 1999م، **المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي**، ط1، دمشق، دار القلم.

الزرقا، مصطفى الزرقا، 1989م، **شرح القواعد الفقهية**، ط2، دمشق، دار القلم.

الزرقا، مصطفى الزرقا، 1996م، **المدخل الفقهي العام**، ط9، دمشق، مطابع ألف باء.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، د.ت، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق احمد عز، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

السامرائي، فاروق السامرائي، 2002م، **حقوق الإنسان في القرآن الكريم**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

السرخسي، شمس الدين السرخسي، 1989م، **المبسوط**، د.ط، بيروت، دار المعرفة.

سلامه، يوسف سلامه، 2002م، **إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية.

سويد، محمد نور بن عبدالحفيظ سويد، 1994م، **منهج التربية النبوية للطفل**، ط4، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية.

السيد، رضوان السيد، 2002م، **مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الشاشي، أبي علي الشاشي، 1982م، **أصول الشاشي**، دار الكتاب الغربي.

شبير، عثمان شبير، 2004م، **التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها المعاصرة**، ط1، دمشق، دار القلم.

شبير، عثمان شبير، 2004م، **التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها المعاصرة**، ط1، دمشق، دار القلم.

الشكعة، مصطفى الشكعة، 1983م، **الإمام الأعظم أبو حنيفة**، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

الشيباني، عمر التومي، 1987م، **مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي**، ط1، طرابلس، الدار الجماهيرية..

صالح، عبد الرحمن صالح، د.ت، **نمو الطفل وتطبيقاته التربوية**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

الصباغ، محمد بن لطفي الصباغ، 1992م، **الإنسان**، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي.

الصباغ، محمد بن لطفي الصباغ، 1992م، **الإنسان في القرآن**، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي.

الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، (ت300هـ)، 1119هـ، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، القاهرة، دار المعارف.

الطحطاوي، السيد أحمد الطحطاوي الحنفي، 1975م، **حاشية الطحطاوي على الدّرّ المختار**، د.ط، دار المعرفة للطباعة، بيروت.

الطحطاوي، السيد أحمد الطحطاوي الحنفي، 1975م، **حاشية الطحطاوي**، د.ط، دار المعرفة للطباعة، بيروت.

طهماز، عبدالحميد محمود طهماز، 1994م، **الفقه الحنفي في ثوبه الجديد**، ط1، دمشق، دار القلم.

الطوسي، علاء الدين الطوسي، 1990م، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق رضا سعادة، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني.

العجم، رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1998م .

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت 852 هـ)، 1989م، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار الكتب العلمية.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، 1989م، **فتح الباري**، تحقيق عبدالعزيز بن باز، دار الكتب العلمية، بيروت.

عقلة، محمد عقلة، 1989م، **نظام الأسرة في الإسلام**، ط2، بيروت، مكتبة الرسائل الحديثة.

العلي، صالح أحمد العلي، 2003م، **الكوفة وأهلها في صدر الإسلام**، ط1، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع.

عوزاده، عبدالرحمن بن شيخ محمد بن سليمان عوزاده، 1319هـ، **مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر**، د.ط، دار إحياء التراث العربي.

العيني، محمود بن أحمد بن موسى العيني، د.ت، **البناية شرح الهداية**، تحقيق أيمن صالح، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد الغزالي، د.ت، **أيها الولد**، تحقيق علي محيي الدين، ط2، بيروت، دار البشائر.

الغزي، تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الداري، 1390هـ، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبدالفتاح الحلو، ط1، القاهرة، إحياء التراث الإسلامي.

الفريق العامل المفتوح، 1979- 1988م، **مشروع اتفاقية لحقوق الطفل**، الدورة الأولى إلى العاشرة.

فنزي، عبد السلام فنزي، 2003م، **تربية الطفل في الإسلام**، ط1، الأردن، دار الرازي.

القرشي، عبدالقادر بن محمد بن نصرالله بن سالم القرشي، 1993م، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، ط2، تحقيق عبدالفتاح الحلو، مصر، دار هجر للطباعة.

قطب، سيد قطب، د.ت، **التصور الإسلامي**، ط1، القاهرة، دار الشروق، د.ط.

الميهوي، أحمد بن أبي سعيد بن عبيدالله الحنفي، 1986م، **شرح نور الأنوار على المنار**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.

النحلاوي، عبدالرحمن النحلاوي، 1979م، **أصول التربية الإسلامية وأساليبها**، ط1 دمشق، دار الفكر.

النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، 1991م، **السنن الكبرى**، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

النسفي، عبدالله بن أحمد النسفي، **كشف الأسرار شرح المصنَّف على المنار**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م.

نظام وجماعة من العلماء، د.ت، **الفتاوى الهندية، العالماكرية**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث، د.ط.

النيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، 1990م، **المستدرك**، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

هلالي، عبدالله أحمد هلالي، 1989م، **الحماية الجنائية**، د.ط، القاهرة، دار النهضة.

الهلول، بسام الهلول، 2000م، **حقوق الإنسان في الإسلام وحمولاته الآيدولوجية**، بحث منشور، مصر، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية.

الهلول، بسام الهلول، د.ت، **بناء نظرية شك نقدية في أبعاد الاقتباس**، بحث منشور، د.ط، مصر، المجلة العلمية لكلية الآداب.

الهندي، عالم بن علاء الأنصاري الأندريتي الدهلوي الهندي، 2004م، **الفتاوى التاتارخانية**، تحقيق القاضي سجاد حسين، ط1، بيروت، دار إحياء التراث.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/الكويت، 1998م، **الموسوعة الفقهية**، ط1، الكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر.

الولوالجي، أبي الفتح ظهير الدين عبدالرشيدبن أبي حنيفة ابن عبد الرزاق (ت540 هـ)، 2003م، **الفتاوى الولوالجية**، ط1، تحقيق مقداد بن موسى فريوي، بيروت، دار الكتب العلمية.

الوهيبي، منصف الوهيبي، 2002م، **الجسد وصورته وحقوقه في الإسلام**، بحث منشور، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

الوهيبي، منصف الوهيبي، 2002م، **حقوق الجسد في الإسلام**، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ملحق (أ)
الآيات القرآنية

الرقم	الآيــــــــــــــــــــــــة	السورة	رقم الآية	رقم الصفحة الواردة في الرسالة
1	فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ	المائدة	89	31
2	لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً	المائدة	48	33
3	وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ	الذاريات	20	60
4	لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	التين	4	60
5	يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ	الانفطار	6	60
6	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ	المؤمنون	15	60
7	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ	الإسراء	70	61،66
8	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا	الملك	15	61
9	وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً	النبأ	9	61
10	يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ	الأعراف	31	61
11	وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُم	آل عمران	180	61
12	وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ	الذاريات	20	62
13	وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	الإسراء	36	62
14	إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ	الأنفال	22	62
15	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ	العنكبوت	22	62
16	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي	الإسراء	85	65
17	ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ	يونس	14	66
18	وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ	التين	1	67
19	وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ	الأنعام	151	67

20	وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ	التكوير	8	67
21	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ	الإسراء	70	67
22	هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً	البقرة	29	67
23	وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالْنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ	النحل	12	68
24	قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء	آل عمران	26	67
25	وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	الإسراء	36	67
26	مَّا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً	نوح	13	78
27	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ	الحج	5	78
28	الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ	الانفطار	7	78
29	وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً	النحل	72	81
30	لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ	هود	27	81
31	رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ	الفرقان	74	82
32	وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً	الأحقاف	15	84
33	وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ	البقرة	233	84
34	وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاء	الحج	52	90
35	وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ	لقمان	14	97
36	وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً	الأحقاف	15	98
37	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ	الإسراء	70	98
38	وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ	النساء	23	98
39	فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ	الطلاق	6	100
40	وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ	لقمان	14	101
41	وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ	البقرة	233	103
42	ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ	الأحزاب	5	105
43	لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	التين	4	109

44	وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ	المدثر	4	110
45	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	التحريم	32	110
46	مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْســاً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً	المائدة	32	118
47	وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ	الإسراء	33	118
48	وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ	الإسراء	31	118
49	ولو اتَّبع الحق أهوائهم	المؤمنون	71	72
50	وجاءت سكرة الموت	ق	19	72
51	لكن حقَّت كلمة العذاب	الزّمر	71	73
52	والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً	النحل	72	120
53	وإن أردتم استبدال زوجٍ مكان زوج	النساء	20	121
54	هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً	الملك	15	122
55	يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم	الأعراف	26	124
56	وإذ قال ربُّك للملائكة إني خالقٌ بشراً من طين	الأنعام	72	125
57	قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده	الأعراف	32	125

ملحق (ب)

ملحق الأحاديث

الحديث	تخريجه	الصفحة الوارد فيها
قال صلى الله عليه وسلم: "سلمان منّاً أهل البيت"	النيسابوري	15
قال صلى الله عليه وسلم: "تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء، وانكحوا إليهم"	البخاري	82
قال صلى الله عليه وسلم: "المرأة إذا قتلت عمداً لا تقتل حتى تضع ما في بطنها إن كانت حاملاً وحتى تكفل ولدها، وإن زنت لا ترجم حتى تضع ما في بطنها وتكفل ولدها"	ابن ماجه	86
قال صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يتسافد الناس تسافد البهائم في الطريق"	البزّاز	89
قال صلى الله عليه وسلم: "أنتِ أحق به منه ما لم تنكحي"	الحاكم	95
قال صلى الله عليه وسلم: "من ادَّعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام"	البخاري	105
قال صلى الله عليه وسلم: "أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين"	النسائي	105
قال صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"	البخاري	106
قال صلى الله عليه وسلم: "النظافة تدعو إلى الإيمان والإيمان مع صاحبه في الجنة"	أبو داوود	108

قـــال صلى الله عليه وسلم: " قال صلى الله عليه وسلم: "كلّكم راعٍ ومسؤولٌ عن رعيَّته"	البخاري	77
قـــال صـــلى الله عليه وسلم: "حقٌ الولد على الوالد أن يعلِّمه الكتابة والسباحة"	البيهقي	116
قال صلى الله عليه وسلم: "كلوا واشربوا وتصدَّقوا"	البخاري	124
قال صلى الله عليه وسلم: "صنفان من أهل النار لم أرهما"	مسلم	124
لَعَنَ رسول الله- صلى الله عليه وسلم- المتشبهين من الرجال بالنساء"	البخاري	124

ملحق (ج)

فهرس الأعلام

ملحق (ج)

ملحق الأماكن والبلدان

المكان	الصفحة الوارد فيها
أبو قوارير	9
أذربيجان	26
الأردن	26
أرمينية	26
الأهواز	26
البصرة	14
بغداد	19
بكري سعد	9
تبريز	26
خراسان	26
سجستان	26
الشام	26
شمال إفريقيا	26
الصين	26
فلسطين	69
الكوفة (خد العذراء)	8
المدينة المنورة	19
مصر	26
مكة المكرمة	19
الهند	26
واسط	14

ملحق (هـ)
كشاف المصطلحات والألفاظ

- **التحولات:** وتعني الاستيعاب والتجاوز، أي القدرة على التشكل في كل زمان ومكان.
- **خــدُّ العــذراء:** اسمٌ أُطلقَ على الكوفة لأنها بنيت على أرضٍ تسمى اللسان، ويُطلقُ عليها ظهر الكوفة، وتسمى عند أهل العراق بخد العذراء.
- **المُتَخَيَّل:** حالةٌ من الخيال العادي الذي يأخذ صاحبه إلى صورة من التفكير العميق.
- **أدوات فهــم المقصدية:** هي الأدوات التي من خلالها نستطيع تحسُّس الحكم الشرعي اعــتماداً على فَهم النص وبيان علله، وتتمثل في الإجماع والقياس والاستحسان، أي مصادر التشريع الفرعية كما يسميها علماء الأصول.
- **المــتقابلات:** هــي أســماء صيغ الخطاب باعتبار اللفظ والمعنى من حيث وضوحه وخفائه.
- **الاستيعاب والتجاوز:** التحَوُّلُ في الشيء والقدرة على التشكل في كل زمان ومكان.
- **المقتضى:** أحكام استنبطها المخرجون تسمى بالفتاوى والواقعات.
- **المجال التكويني:** المكان والزمان وأثرهما في تكوين الشيء.
- **أبعــاد الطبــيعة الإنسانية:** أي الأبعاد التي يتشكل منها الإنسان وهي الجسد والروح والعقل.
- **النســبية التاريخــية:** عــدم وقــوع المكــنة في حيز النسبي ذلك أن النسبية حيزها التفاضلي.
- **البيروقراطية:** مصطلح حداثي يعني قرار المكتب وحكمه.
- **الماء القراح:** الماء الذي لا يخالطه شيء.
- **القــراءة الســياقية:** وهــي القــراءة التي تعتمد على التمييز بين المعاني والدلالات المســتنبطة وبــين المغــزى الذي يدل عليه المعنى في السياق، وشرطها أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً.

- **المشـــاهدة الحقلـــية**: انـــزياح مفهومي أستضيف من حقل البيولوجيا، وخاصة علم الـــزراعة، وهـــذا ما درجت عليه ولم تُنكره الدراسات النصية في عالمنا المعاصر، ذلك أنّ سؤال علوم الطبيعة يقف على بوابة علوم الإنسان.